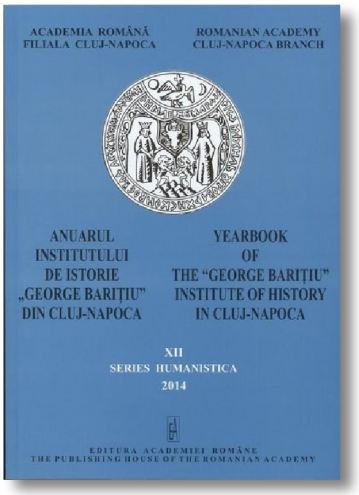

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Destituirea metaforei și înscrierea figurii: o trecere spre onto-tropologie

Adrian T. Sîrbu

How to cite this article:
Sîrbu, Adrian T. (2014) *Destituirea metaforei și înscrierea figurii: o trecere spre onto-tropologie*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 12, pp. 171–204. DOI: 10.5281/zenodo.22966384

© 2014: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

FILOSOFIE

DESTITUIREA METAFOREI ŞI ÎNSCRIEREA FIGURII: O TRECERE SPRE ONTO-TROPOLOGIE

Adrian T. Sîrbu

Institutul de Istorie „George Barițiu" din Cluj-Napoca
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

Résumé. *Partie d'un chantier plus vaste consacré à l'exploration philosophique du thème de la figure (en général du figural) dans ses inscriptions mondaines – d'où le titre d'« onto-tropologie » –, l'étude s'attaque à un premier volet d'une telle problématique, à savoir une discussion des principales positions théoriques par lesquelles la philosophie « linguistique » moderne et contemporaine (et subsidiairement les disciplines du langage et des discours) s'attachent à interpréter de nouveau la très ancienne question de la métaphore. Il ne s'agit pas seulement du fait que, traditionnellement, l'explication des sens figurés (analogiques, allégoriques, etc.) sont du ressort d'une théorie de la figure (et de la figuration) appartenant à différentes versions de la rhétorique ou de la poétique, de l'exégèse ou de la stylistique, voire de l'esthétique littéraire de la présentation d'une pensée, etc., tandis que du point de vue de l'accès à la vérité philosophique la métaphore était mise dans une sévère quarantaine logico-épistémologique. Il y va encore de la nécessité de penser le plus loin possible, sur le lignes ou les traces (à la traque aussi) de la démarcation du métaphysique, les conséquences remarquables d'une singularité historico-théorique ayant eu lieu déjà dans la philosophie de la deuxième moitié du XX*ème *siècle : l'intensité ou l'ampleur de l'intérêt voué, sur le fond des évolutions d'ensemble de la vie intellectuelle de notre époque-monde, par tous les courants philosophiques significatifs – notamment dans la philosophie analytique, d'une part, et dans les diverses versions de philosophie herméneutique de l'autre part (déconstruction y compris) – à la théorie de la métaphore comme telle et, donc, aux enjeux du métaphorique en lui-même.*

Mots-clé: *métaphore, figure, métaphysique, déconstruction, ontologie, onto-tropologie*.

1. METAFORĂ, METAFOROLOGIE...

Ce poate fi, filosofic vorbind, interesant în privința metaforei? Exceptând, desigur, simplul fapt că se întâmplă să constați că mulți teoreticieni (de orice fel şi în diferite sensuri ale cuvântului) au simțit că merită ori chiar e cazul să se

pronunţe asupra *acestui* subiect. Printre ei, dacă se face socoteala[1], sunt destui filosofi de primă mărime. Mă grăbesc, de asemenea, să spun că am în vedere în primul rând dezbaterile filosofice *contemporane*, amploarea şi subtilitatea lor (atingând performanţe ale astuţiei nemaiîntâlnite de la scolastică încoace)[2], ca şi bogăţia şi varietatea aspectelor metaforei considerate demne de a fi luate în discuţie în aceste dezbateri care, oricât de focalizate şi-ar dori să fie, sfârşesc inevitabil prin a fi provocatoare şi filosofic; mă gândesc, totodată, şi la numărul de semeni ai noştri *aflaţi în viaţă* care au crezut de cuviinţă să intre în joc. De altfel, cât îi priveşte pe autorii din trecut care s-au pronunţat în vreun subiect, oricare ar fi acela, întotdeauna ei sunt convocaţi ca „predecesori", sunt citaţi să compară la judecata actuală în funcţie de pregnanţa interesului prezent în subiectul respectiv; conştiinţa filiaţiilor e pur retrospectivă şi are mai puţin o valoare factual probatorie[3], cât una tactică, ţinând de mizele actuale ale dezbaterii.

Cititorul acestui text s-ar putea simţi îndreptăţit să pretindă o explicitare, dacă nu chiar o definiţie (prealabilă sau nu) a noţiunii metaforei. Această exigenţă poate părea rezonabilă, cu atât mai mult cu cât în continuare nu urmează să examinăm ca atare, sau nu în primul rând, vreo teorie sau o explicaţie anumită a ceva desemnat – nemijlocit, transparent, neechivoc – ca obiect al cunoaşterii prin eticheta verbală „metaforă". Deşi, făcând această precizare, am şi semnalat tocmai complicaţia care ne va reţine atenţia, să concedem totuşi butadei care afirmă că claritatea e politeţea filosofilor. Să spunem atunci că interesul principal al rândurilor de faţă vizează – într-o primă instanţă – nu numai dimensiunile ireductibil metaforice ale emergenţelor sensului, ci deopotrivă şi conceptualizările – de fapt, strategiile descriptive – susceptibile să dea seama de multiplele faţete şi încarnări culturale ale „fenomenului metaforic". Ipoteza de lucru ghidând din fundal şirul reflecţiilor

[1] W. A. Shibles, *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*, The Language Press, Whitewater (Wis.), 1971 (414 p.); J.-P. Van Noppen, *Metaphor: A Bibliography of Post 1970 Publications*, J. Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 1985 (497 p.); idem, *Metaphor II: A Classified Bibliography of Publications: 1985 to 1990*, J. Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 1990 (350 p.).

[2] Asta dacă ignorăm sau ne propunem să nu invocăm anumite dezbateri, de asemenea contemporane, din logica matematică şi din filosofia logicii, ori din epistemologia cea mai riguroasă (şi mai intolerantă) care mizează totul pe şansele de succes ale reconstrucţiei axiomatice a raţionalităţii imanente atribuite ştiinţei de practicienii acestui demers metateoretic revendicându-se de la Carnap şi Hempel. Există însă aici un paralelism semnificativ, atât între discuţia despre metaforă şi aceste genuri de dezbateri metateoretice, cât şi între toate aceste dezbateri contemporane, luate la un loc, şi acele *Summae* şi *Quaestiones* (*disputatae* ori *quodlibetales*) prin care scolastica rămâne caracterizată în memoria noastră culturală (cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome premier: *L'Antiquité et le Moyen Âge*, Fascicule 3: „Moyen Âge et Renaissance", P.U.F., Paris, 1967, p. 586–587 şi *passim*). Ele toate sunt veritabile „logomahii", nu numai în conţinut ori din punctul de vedere al mijloacelor cu care se poartă, ci şi în privinţa mizelor lor. Sunt, aşadar, nişte „bătălii *pentru* logos" în sensul în care, prin ce tematizează ele, ceea ce se explicitează e câmpul însuşi al raţionalităţii discursive (cu limitele sale intransgresabile cu tot), iar ele însele se prezintă ca întruchiparea exemplară a standardelor de inteligibilitate ale unei epoci.

[3] Într-adevăr, predecesorii ni-i inventăm ulterior (J. L. Borges).

următoare este aceea că diversele răspunsuri filosofice la provocările suscitate de metaforă, pe de o parte, şi, pe de alta, traseul sinuos al fenomenalizării depline a metaforicității în ea însăşi (dacă putem spune astfel) reprezintă una şi aceeaşi dinamică istorico-culturală. Dar să începem cu începutul.

Să amintim atunci – sub beneficiu de inventar – că „metaforă" este numele atribuit îndeobşte unui fenomen a cărui descriere liminară, schematică şi formală, ar fi următoarea: o conjugare a doi termeni[4], fixată sau condensată într-un al treilea, distinct (el poate ca atare fi un cuvânt, o sintagmă sau chiar un eşantion discursiv), semnalând un anumit efect de sens specific, în principiu ireductibil. Acest efect, sub aspectul dinamicii sale, a putut fi descris în mod divers – ceea ce deja obligă la părăsirea schematismului unei puneri în ecuație pentru o (la fel de liminară) trecere în revistă – prin diverşi termeni operaționali. Astfel, esența metaforei a putut fi explic(it)ată ca un procedeu de „transfer / transpunere" (nu altceva spune în fond numele ei grec: *metaphora* < *metapherein*), cu un efect perceptibil ca „analogie" (ori „comparație", ori „asemănare"), şi realizat ca „substituție" (de simplă „plasticizare" expresivă ori de felul „deplasare-condensare-sublimare") sau, dimpotrivă, printr-o „interacțiune" ireductibilă între termenii săi („coliziune" – *metaphorical clash*, „tensiune / torsiune" – *metaphorical twist*). Acestea ar fi câteva dintre variantele „standard" ale descrierilor funcționale care au avut curs în teoretizarea metaforei în ultimele decenii.

Cât priveşte eficiența sau funcția sa de ansamblu, metafora a fost dintotdeauna descrisă (şi de asemenea valorizată) drept catachreză ori tabuizare, ori, dintr-un alt unghi, ca devianță de la norma lingvistică uzuală sau ca ornare a vorbirii; la această din urmă caracterizare adăugându-se, după caz, nuanțele potrivit cărora metafora ar fi un procedeu împrumutând exprimării fie vivacitate şi pregnanță persuasivă, fie un caracter simbolic şi poetic. Metafora a fost astfel apreciată ca un instrument conferind figurativitate („corporalitate", „relief" perceptibil) şi / sau acuitate gândirii (şi implicit vorbirii), ori, dimpotrivă, a fost blamată ca o strategie discursivă (retorică) pernicioasă adresându-se doar emoțiilor şi sensibilității (în detrimentul intelecției pure). Mai recent, s-a vorbit despre finalitatea metaforei în termeni de „reconfigurare / reordonare a unui spațiu semantic (sau conceptual)" prin intermediul unei „vederi-ca" *(seeing-as)* – un proces de „filtrare" *(screening)* şi/sau „modificare" a structurilor noastre perceptuale şi cognitive. S-a mai vorbit despre metaforă ca de o „redescriere referențială prin intermediul unei ficțiuni" implicând o „eroare / transgresiune categorială" *(category-mistake)* calculată sau creativă. Metafora (sau cel puțin un anumit gen de metaforă) a fost văzută astfel ca slujind „revelării unui mister", fiind în serviciul unei ireductibile „inovații" semantice, cognitive sau chiar epistemice

[4] Termenii (sau elementele, sau functorii) metaforei (privite ca operație, procedeu, proces) pot fi „cuvinte", „expresii", „noțiuni", „reprezentări", „clase", „câmpuri semantice", dualități funcționale şi reciproce „*topic" / „vehicle*", „*frame" / „focus*", „sisteme semiotice" etc. – terminologia variază în funcție de teorie şi de *scara* la care se consideră fenomenul.

(metafora ca modalitate privilegiată a oricărei „creații de semnificații" noi), ori ca fiind menită să articuleze „vehemența ontologică" a anumitor enunțări (poetice sau speculative).

În fine, sub aspectul încercării de a i se sugera într-o manieră condensată, dar pregnantă, importanța sau demnitatea transcendentală (în sfârşit recognoscibilă – se pretinde), în deceniile din urmă termenului „metaforă" i-au fost ataşate o serie de caracterizări esențiale (ele însele intens conotate metaforic), cum ar fi: „radicală" (E. Cassirer), „revelatorie" (L. Blaga), „bazică" (*root-metaphor*, St. Pepper), „fundamentală" (H.-G. Gadamer), „nucleară", „sublimă" (cu referire la cele anonime, încorporate în miturile şi ritualurile unei culturi), „vie" (P. Ricoeur).

Cu acelaşi titlu de *aide-memoire*, să mai evocăm şi faptul că dacă în organizarea tradițională a cunoaşterii metafora revenea în mod distinct competențelor retoricii şi ale poeticii (şi, mediat prin acestea, domeniului mai larg al „umanioarelor", *i.e.* competenței filologice, exegetice etc.), odată cu declinul culturii clasice – prin sfârşitul lent al marii tradiții retorice greco-latine care o susținuse şi-i dăduse prestanța sa inconfundabilă – chestiunea metaforei, pierzându-şi contextul epistemic ce-i motivase şi determinase însemnătatea inițială[5], s-a văzut deposedată de orice distinctivitate intelectuală. Practic, timp de câteva secole bune (întreg Evul Mediu şi o bună parte din modernitate), metafora n-a constituit – în pofida unor excepții notabile, dar absolut izolate, ca Vico[6] sau Nietzsche[7] – decât un subcapitol anodin al taxinomiilor retoricii tropologice[8] sau în tratatele de poetică

[5] Factura acestei importanțe poate fi sugerată prin evocarea împrejurării că reflecția tematică asupra metaforei în gândirea occidentală începe cu Aristotel. Dar mai importantă decât rapelul istoriografic mi se pare evocarea, pe scurt, a manierei în care Stagiritul a inaugurat problematica metaforei. Numindu-o (botezând-o) pentru prima dată ca atare, el o şi de-finește (*i.e.* o sesizează, discriminează, circumscrie) ca fapt relativ distinct al limbajului (*lógos semantikós*) şi astfel îi poate descrie unele trăsături esențiale pe care să le fixeze într-o definiție noțională. Iată definiția binecunoscută a lui Aristotel: „Metafora este transferul asupra unui lucru al unui nume ce desemnează alt lucru, transferul sau al genului asupra speciei, sau al speciei asupra genului, sau al speciei asupra speciei, sau conform raportului de analogie" (cf. *Poetica*, 1457 *b* 6-9; de asemenea, *Rhetorica*, III, *passim*).

[6] G. Vico, *Principiile unei ştiințe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, Bucureşti, Univers, 1972, (cf. Cartea a II-a, Secțiunea a 2-a: „Logica poetică", p. 243–284).

[7] Fr. Nietzsche, *Despre adevăr şi minciună în înțeles extra-moral*, „Viața românească", anul LXXXV, ian. 1990, nr. 1, p. 85–93; cf. şi Fr. Nietzsche, *Rhétorique et Langage*, textes traduits, présentés et annotés par Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, in *Poétique*, Seuil, 1971, pp. 99–142. Pentru o lectură şi o analiză exhaustive a tuturor implicațiilor filosofice ale tematizării nietzscheene a metaforei, a se vedea Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (2ème édition revue et corrigée), Paris, Galilée, 1983. Tot aici, adosat locului menționării lui Nietzsche, ar merita evocată şi teoria rousseausistă a metaforei (/ metaforicului), din *Essai sur l'origine des langues* (publicat postum, 1781; în rom., *Eseu despre originea limbilor,* trad., prefață şi comentarii de Eugen Munteanu, Iaşi, Polirom, 1999), disecată şi prezentată de J. Derrida în *De la grammatologie,* Paris, Minuit, 1967, p. 381–397. J.-J. Rousseau, cu al său „limbaj originar al pasiunilor", ocupă o poziție intermediară interesantă, singularizantă, între Vico, congenerii lui Enciclopedişti (raționalist-materialişti – Condillac, de exemplu), retorica tropologică a secolului său (cf. nota următoare) şi Nietzsche însuşi.

[8] De exemplu, C. Ch. Du Marsais, *Des tropes* (1730), P. Fontanier, *Manuel classique pour l'étude des tropes ou Eléments de tropologie* (1830, mai cunoscut sub titlul său modern, *Figurile*

normativă, acestea din urmă reprezentând versiunile sclerozate scolastic, amputate, vidate de orice semnificaţie socio-culturală, teoretică sau estetică majoră ori distinctă, ce au ilustrat fazele ultime ale agoniei şi descompunerii acelei părţi din filosofia greacă ce se adresa (şi răspundea) *logosului* în ipostazele sale de cuvânt viu, puternic, convingător ori seducător – fie prin abilitatea umană (*techné*), fie graţie (a ce era considerat ca datorându-se) inspiraţiei divine (*manía* profetică ori poetică)[9]. Astfel, chestiunea metaforei a străbătut cea mai mare parte a modernităţii ca simplu element, alături şi de-a valma cu o grămadă de alte reminiscenţe făcând parte din inventarul pasiv al acelei moşteniri culturale eteroclite, prăfuite, care constituie ceea ce astăzi am numi „pre-istoria" diverselor ştiinţe socio-umane. Abia în decursul celei de-a doua jumătăţi a secolului 20 statutul intelectual al metaforei a cunoscut modificarea semnificativă, ba chiar spectaculoasă, cu a cărei evocare am şi deschis şirul consideraţiilor de faţă.

Ceea ce e însă cu adevărat frapant în această revenire în actualitate a metaforei este că ea s-a produs, înainte de toate şi nemijlocit, prin redescoperirea metaforei ca obiect susceptibil de chestionare majoră chiar înăuntrul cadrelor şi preocupărilor reflexive (şi cu instrumentarul conceptual) aparţinând *filosofiei moderne*, iar nu, aşa cum ne-am fi putut aştepta, ca reelaborare particulară, cumulativă, la nivelul (sau ca subdiviziune a) obiectului vreuneia dintre disciplinele succesoare ale vechilor „umanioare". Fireşte că, privind retrospectiv evoluţia lucrurilor (şi lăsând deoparte ştiinţele socio-umane cu o origine şi de o relevanţă pur moderne), e posibil să spui că problemele metaforei, pe tot (şi cu tot) parcursul hiatusului istoric al vizibilităţii lor, au continuat să rămână virtual în administrarea epistemică, mai atentă sau mai neglijentă, a succesivelor versiuni „neo" ale vechilor discipline retorico-literare (în general, ale limbii şi textelor). Dar chiar şi aşa, veritabila înnoire a tratărilor pozitive, specializate ale aspectelor din problematica metaforei corespunzătoare stadiului contemporan al acestor discipline, cu un cuvânt, împrospătarea reflecţiei asupra metaforei, nu a survenit decât ca urmare a (sau adiacent) impulsurilor „speculative" provenite din provocările suscitate de *redescoperirea filosofică* a metaforei.

O altă trăsătură caracteristică – ce poate apărea şi ca o curiozitate de natură istorico-filosofică – în privinţa amorsării dezbaterii general(izat)e de astăzi în jurul metaforei, este şi faptul că, deşi se pot găsi (retrospectiv) câteva antecedente

limbajului, cf. ediţia românească apărută la Univers, Bucureşti, 1977, în traducerea adnotată şi prefaţată de Antonia Constantinescu), R. Whately, *Elements of Rhetoric* (1841).

[9] „Înainte […] de taxinomia figurilor, a existat marea retorică a lui Aristotel; dar înaintea acesteia, a existat *folosirea sălbatică a cuvântului* [subl. mea] şi ambiţia de a capta prin mijlocirea unei tehnici speciale puterea lui […]. Retorica lui Aristotel este o disciplină domesticită, solid legată de filosofie prin teoria argumentaţiei […]. Retorica grecilor nu numai că avea un program, mult mai vast decât cea a modernilor, ci îşi întemeia toate ambiguităţile statutului său pe raportul cu filosofia" (P. Ricoeur, *Metafora vie*, Bucureşti, Edit. Univers, 1984, p. 21). „Retorica a murit atunci când gustul de a clasifica figurile a înlocuit în întregime sensul filosofic ce însoţea uriaşul imperiu retoric, unea laolaltă părţile şi lega totul de *organon* şi de filosofia originară" (*ibidem*, p. 20).

„continentale" semnificative[10], impulsul filosofic de care aminteam a venit în mare parte tocmai din cercurile reprezentanţilor filosofiei (zise) analitice[11], ceea ce a făcut ca, iniţial, impactul lui să fie cu atât mai dramatic în acest mediu cultural şi filosofic (datorită habitusurilor de gândire provenite din propria tradiţie empiristă şi

[10] În afară de Nietzsche, amintit ceva mai devreme, ar fi vorba de Ernst Cassirer, cu ultimul capitol (*Puterea metaforei*) din *Sprache und Mythos*, apărută iniţial ca nr. VI din *Studien der Bibliothek Warburg*, 1925 (ed. Fritz Saxl), republicat în engleză în traducerea Susannei K. Langer ca *Language and Myth,* Dover Publications Inc., New York, 1953 (p. 83 *sqq*): explicare a metaforei ca operaţie originară, în omotetie cu ceea ce sunt pentru el limbajul şi mitul, a activităţii simbolizante a spiritului în genere, decurgând din sistematicul său neokantianism culturologic elaborat în *Philosophie der symbolischen Formen,* vol. 1 *(Die Sprache)* şi 2 *(Das mythische Denken)*, mai ales (ed. princeps: 1923, respectiv 1925, urmat în 1929 de vol. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis)*, reeditată la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987 / 88 / 90 (1953 / 54). Şi, desigur, Lucian Blaga, cu *Geneza metaforei şi sensul culturii*, in *Opere,* vol. 9 *(Trilogia culturii)*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1985, p. 335–475 (ed. princeps în 1937).

Prin forţa lucrurilor, ca să zicem aşa, dar deopotrivă prin caracterul profund idiosincratic al manierei sale de a gândi în filosofie, Blaga rămâne tot mai mult, că ne place ori nu, şi în pofida ambiţiilor sale, un marginal în raport cu articulaţiile, respectiv siajele şi turnúrile mari ale gândirii occidentale; atât în ce priveşte discuţia metaforologică, cât şi, mai ales, în privinţa gândirii lui de ansamblu (*e.g.*, neognosticismul său metafizic, dar în cheie post- şi neokantiană culturologică, morfologismul lui *kulturphilosophisch* în linia Goethe-Frobenius-Jung, totul metisat laolaltă şi permeat de un fel de neoromantism filosofico-istoric şi politico-cultural, cu o tacită, dar intensă miză herderiană, responsabilă de vibrantul său naţionalism cultural). Iar această alunecare în obscuritate / uitare a contribuţiilor lui filosofice pare, odată cu trecerea deceniilor, să devină ceva iremediabil. De aceea, pentru o justă plasare (/ recuperare) în context metaforologic contemporan a tematizării de către el a metaforei, pe de o parte – şi admiţând că teoria blagiană a metaforei, altminteri puternică şi originală, ar putea fi separată, fără prea mari artificii, de filosofia sa –, iar pe de alta pentru o „traducere", o reinterpretare actualizantă a ceea ce, din sensul proiectului său filosofic, mai prezintă interes (înainte de toate datorită aderenţelor la acesta a teoriei lui a metaforei), este fructuos să ne raportăm la câţiva exegeţi care să ne orienteze cu o mână sigură. Astfel, pentru teoria metaforei sunt de citat analizele reconstructive ale lui Mircea Borcilă, poetician neohumboldtian / coserian (v. *Elemente de filosofie a limbii în gândirea lui Lucian Blaga*, „Revista de Filozofie", fasc. 16, nr. 12, 1969, p. 1485–1491; „Paradoxul funcţiilor metaforice în poetica lui Blaga", in „Tribuna", nr. 4 (iunie), 1987, p. 2; *De la Blaga la Coseriu: o teorie a metaforei*, comunicare la simpozionul organizat în cadrul Festivalului „Zilele Lucian Blaga", secţiunea Filologică, Cluj-Napoca, 8–11 mai 1992 (transcriere de înregistrare audio); „Teoria blagiană a metaforicii «nucleare»", in „Steaua", an XLIV, aug.-sept., nr. 8-9, 1993, p. 59; *Dualitatea metaforicului şi principiul poetic*, in M. Borcilă (ed.), *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1997, p. 263–283) sau ale filosofului Aurel Codoban (*Metaforă şi ontologie*, în „Tribuna", nr. 21 (22 mai), 1986, p. 6). Iar pentru o încadrare teoretic-filosofică mai largă, cu *aggiornamento,* dar cele două dimensiuni sunt, cum spuneam, legate totuşi, a se vedea Eugenio Coseriu (*Estetica lui Blaga în perspectivă europeană*, in M. Borcilă (ed.), *Eonul Blaga...,* ed. cit., p. 17–32) sau, din nou, A. Codoban (*Filosofia ca gen literar,* ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, Cluj, Idea, 2005, în spec. p. 107–111).

[11] Semnalul îl dă Max Black, prin articolul său revoluţionar (mai ales în contextul anglo-saxon) *Metaphor*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. 55 (1954-55), p. 273–294, iar apoi îşi reia ideile şi le amplifică (lărgind în acelaşi timp şi „breşa") în *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1962. Black însuşi este anticipat de teoreticianul literar I. A. Richards (*The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936), dar tezele sale despre metaforă trec neluate în seamă de către mediul filosofic profesional.

a *common sense philosophy*)[12]. Această împrejurare a influenţat şi ea, cu siguranţă, turnura inedită a gândirii contemporane a metaforei.

Aşadar, prin ce anume metafora poate interesa interogaţia şi reflecţia filosofică? Cum se întâmplă ca metafora – un fapt, respectiv o chestiune adesea percepute ca fiind destul de circumscrise, chiar locale – să fi deturnat în beneficiul ei o parte nu neglijabilă din totalul energiei discursive cheltuite în dezbaterile teoretice ale timpului nostru? Ce anume face ca metafora – ţinând până nu de mult de domeniul unor preocupări savante destul de depărtate, de nu total străine de cele filosofice (retorică, poetică, stilistică literară) – să reuşească să se facă acceptată sau percepută ca o provocare *comensurabilă* cu masivitatea intereselor speculative, de regulă eminamente strategice cât priveşte mizele intelectuale, ale filosofiei?

Fără să fie cazul să intrăm pe terenul – alunecos, minat de riscul *parti-pris*-urilor – al unei discuţii în toată regula privind accepţia (şi, implicit, importanţa) cuvenită astăzi acestei îndeletniciri intelectuale care e filosofia, mi se pare totuşi important să precizăm sensul în care e convenabil să *continuăm* să gândim filosofia, iar asta fiindcă din multe puncte de vedere acest lucru a devenit, între timp, destul de neclar (mă refer la „timpul" nostru, al modernităţii târzii, raportat la alte epoci când statutul filosofiei era ferm stabilit şi incontestabil). Pe de altă parte, tocmai fiindcă împărtăşesc opinia despre inutilitatea unei „definiţii" generale a filosofiei – ca orice altă practică culturală modernă, nici ea nu mai subzistă decât sub forma unor demersuri reflexive şi/sau analitice specializate, multiple, particulare, exprimate în discursuri ori texte nu întotdeauna direct convertibile reciproc până la capăt (datorită incompatibilităţii vocabularelor, spre a nu mai pomeni nimic despre ireductibilitatea a ce se cheamă o *écriture*) –, să ne mulţumim cu o justificare practică a sensului pe care prefer să-l acordăm vocabulei „filosofie", exact anume în lumina a ceea ce indicasem drept mizele sale intelectuale strategice. Să convenim, aşadar, să subsumăm titlului „Filosofie" orice construct teoretic (de azi sau de ieri) rataşabil de o manieră sau alta acelei tradiţii savante de-a lungul şi prin intermediul căreia cultura occidentală şi-a inventat – şi apoi şi-a întreţinut (şi-a transmis şi reformulat în mod repetat), în pas cu evoluţia/ desfăşurarea ei globală[13] – o tehnică intelectuală pentru a

[12] Să ne gândim fie şi doar la Th. Hobbes (*Leviathan*, I, cap. 4 şi 5) sau la J. Locke (*Eseu* …, III, cap. 10).

[13] De această evoluţie nu poate fi, desigur, disociată nici dimensiunea expansiunii sale pe seama şi împotriva altor culturi, iniţial perfect străine, printr-un imperialism colonizator care i-a asigurat nu doar suplimentarea exponenţială a resurselor materiale ale acestei expansiuni pe seama altora, dar şi contextul şi scena reală – mereu lărgită – a exportării standardelor, valorilor şi semnificaţiilor sale şi, astfel, generalizarea implacabilă, pe ruinele fostelor culturi tradiţionale, a propriului model (socio-) cultural. Ea e verificabilă prin extensia planetară pe care şi-a creat-o acest tip de cultură-lume, cea în care trăim astăzi cu toţii (pe care, din comoditate, continuăm să-l numim *occidental*, fără însă ca această expresie să mai aibă un înţeles geografico-cultural). Alături şi împreună cu *tehno-ştiinţa* (cu calculul ei şi produsele sale intelectuale şi reproducerea lor lărgită pe calea industriilor şi tehnologiilor cu care prelucrăm natura, inclusiv cea proprie), odată cu *capitalismul* ca mod de organizare socială a practicilor economice (producţie de mărfuri tot mai intensificată, desfacere pe pieţe tot mai lărgite/ multiplicate, valorizare tot mai financiarizată) şi ca finalitate supremă a rezultatului acestora (aproprierea privată sau a-socială a bogăţiilor astfel create), prin invenţia *revoluţiei* ca maniera privilegiată de auto-înnoire

stabili criteriile distincte de relevanţă şi, totodată, de *inteligibilitate* potrivit cărora, în cadrul normelor discursive şi textuale (deja extrem de sofisticate) ale acestei culturi, putem spune în genere că ceva **„este"** (în sensul propriu, intranzitiv, „absolut" din punct de vedere gramatical şi semantic, al cuvântului). Astfel, pe lângă discursurile care – de la Parmenide (Platon, Aristotel etc.) şi până la Heidegger – se străduiesc în mod explicit să elaboreze (şi să gândească ori să interpreteze în timp ce-o construiesc) şi, astfel, să ateste semnificaţia aceasta radicală a lui „a fi" (distilând-o, ca să spunem aşa, din diversele contexte ale experienţei umane a lumii în care ea e infuză), potrivit acestei caracterizări, vor trebui prin urmare considerate ca ţinând de filosofie, într-un fel sau altul, şi toate demersurile reflexive prin care inteligibilitatea oricărui „lucru" (fapt, artefact, fenomen, text, imagine, reprezentare ori câmp al experienţei) va fi derivată dintr-o raportare, oricât de mijlocită, la formele în care – în diversele noastre practici culturale – implicăm evidenţa acelei semnificaţii.

Reluând atunci discuţia despre convergenţa uimitoare a metaforei cu filosofia, e limpede că, dacă aşa ceva se întâmplă, e numai fiindcă (trebuie că) are loc o ajustare reciprocă, o redimensionare concomitentă, legată, a percepţiilor noastre despre rangul diverselor preocupări teoretice, ca şi o redistribuire a competenţelor, mai bine zis o metisare a lor în câmpul activităţilor savante[14]. Că asta este ceea ce, efectiv, se întâmplă (şi) în cazul conivenţei dobândite de metaforă

imanentă, prin ruptură, a fundamentelor etico-politice ale societăţii, reiterată nedefinit, multiplicată (inclusiv prin exportul de revoluţii, „progresiste" sau „reacţionare"), dar şi diluată apoi sub forma reprezentării normative sub care înţelegem aproape toate schimbările/ transformările/ difuziunile ideologice, tehnologice şi socio-culturale prin care trecem, de la mode la modurile producţiei economice (şi care astfel îi şi epuizează potenţialul de sens), această capacitate de expansiune şi înglobare sau fagocitare/ dizolvare a tot ceea ce se opune metabolismului său, inclusiv propriul său trecut, reprezintă una dintre figurile în care se încarnează devenirea-lume a modernităţii prin care însuşi Occidentul îşi construieşte „identitatea", „ipseitatea" (sau „esenţa", *Wesen*, în sens heideggerian) sa (temporal-) ontologică (sau „istorială", *geschichtlich,* în acelaşi lexic).

[14] Situaţia aceasta, generală de altfel în cultura actuală, este astfel descrisă de unul dintre marii antropologi contemporani: „Această confuzie a genurilor e mai mult decât faptul ca Robert Houdin sau Richard Nixon să apară ca personaje de roman ori ca nişte omucideri comise în Middle West să apară descrise ca şi cum ar fi fost imaginate de autorul unui roman de «serie neagră». Există anchete filosofice care par a fi demersuri de critică literară (să ne gândim la […] Sartre vorbind de Flaubert), discuţii ştiinţifice care au aerul de a fi «bucăţi» de literatură […], fantezii baroce prezentate ca observaţii empirice de un umor glacial (Borges, Barthelme), tranşe de istorie constând în ecuaţii şi în tabele statistice sau în mărturii dinaintea unui Tribunal (Fogel şi Engerman, Le Roy Ladurie), documentare care se citesc ca veritabile confesiuni (Mailer), parabole pozând ca etnografie (Castañeda), tratate teoretice construite ca povestiri de călătorie (Lévi-Strauss), argumente ideologice turnate în tiparele unor anchete istoriografice (Edward Said), studii epistemologice construite ca pamflete politice (Paul Feyerabend), polemici metodologice devenite memorii personale (James Watson). […] mai aşteptăm doar o teorie cuantică în versuri sau o biografie în limbaj algebric. Fireşte, într-o anumită măsură, genul acesta de lucruri au existat dintotdeauna […]. Dar harababura prezentă a varietăţilor discursului a sporit într-atât, încât devine dificil deopotrivă să cataloghezi autorii (Ce *este* Foucault – istoric, filosof, sociolog, teoretician politic? Ce să faci din Thomas Kuhn – istoric, filosof, sociolog al cunoaşterii?), precum şi să clasezi lucrările (Ce este *După Babel* al lui George Steiner – lingvistică, critică, istorie a culturii? […])" (Clifford Geertz, *Genres flous: la réfiguration de la pensée sociale*, in *Savoir local, savoir global*, P.U.F., Paris, 1986, p. 27–28).

– mai direct sau mai mediat – cu filosofia, stau mărturie nu doar cantitatea cercetărilor consacrate metaforei în ultimele decenii[15], ci şi diversitatea de domenii sau discipline în atenţia şi sub incidenţa cărora metafora, sub diverse aspecte ale sale, a putut deja intra: de la pedagogie la retorică şi critica ori teoria literară; de la teoria argumentării la lingvistica generală; de la poetica literară şi etnopoetică la semantica şi psihologia cognitivă, ori de la psihanaliză la antropologia culturală sau filosofia ştiinţei; sau de la semiologie şi pragmatica discursului la diversele ontologii regionale[16] şi... chiar teologie.

Dinspre celălalt versant al conjuncţiei care ne suscită reflecţia, aşadar dinspre „generalitatea" filosofiei, în înţelesul generic pe care tocmai l-am precizat[17], asistăm la o altă atestare impresionantă a acestei convergenţe. Practic, se poate spune că nu există astăzi vreun curent filosofic influent care, prin reprezentanţi dintre cei mai prestigioşi, să nu fi abordat, într-o formă sau alta, problemele metaforei; iar sensul acestei afirmaţii ne cere să excludem din această evaluare consideraţiile rapsodice, incidentale sau pur ocazionale care ar putea fi recenzate în această privinţă (aici limitele sunt pur şi simplu cele ale informaţiei/ documentării bibliografice disponibile) în favoarea a ceea ce s-ar putea clasifica drept veritabile „programe de investigaţie" filosofică a metaforei.

[15] Evaluarea cantitativă brută a acestor cercetări (cf. şi n. 1, *supra*) poate produce asemenea perplexităţi încât trebuie că doar ironia sănătoasă e reacţia care, dizolvând mai întâi tracul, să ne îngăduie apoi asumarea efectivă a unei reflecţii la problemele ridicate de metaforă. Astfel, criticul Wayne C. Booth a făcut odată o extrapolare statistică potrivit căreia (evident, dacă lucrurile continuă în felul acesta) în anul 2039 vor exista mai mulţi studioşi ai metaforei decât locuitori ai planetei! Transcriu întreg pasajul pentru a restitui contextul (foarte serios, de altfel) în care această ironie era plasată: „Discuţiile explicite asupra a ceva numit metaforă s-au multiplicat astronomic în ultimii 50 de ani. Această creştere nu este în mod simplu paralelă cu vastul spor general de scrieri savante şi critice. Şi shakespearologii s-au multiplicat, ca şi specialiştii în Homer, Dickens sau Charles al II-lea. Dar studioşii metaforei au proliferat efectiv (*positively pullulated*). Bibliografiile indică mai multe titluri pentru 1977, de exemplu, decât pentru – ei bine, adevărul e că refuz să fac socoteala, dar aş paria în câştig că anul 1977 a produs mai multe titluri decât întreaga istorie a gândirii de dinainte de 1940. Vom avea în curând, fără îndoială, mai mulţi metaforicieni decât metafizicieni – sau ar trebui spus «ciocli» (*metamorticians*)*, îmbălsămători ai metaforei moarte? Am făcut de fapt pe calculatorul meu de buzunar extrapolarea la anul 2039; în acel moment vor exista mai mulţi studioşi ai metaforei decât oameni" (*Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation*, in S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1979, p. 47).

* Joc de cuvinte intraductibil bazat pe americanismul *mortician*: antreprenor de pompe funebre.

[16] E vorba de ontologie ca elucidare a unor sensuri regionale, relativ autonome, ale fiinţei, şi nu în calitate de „ramură fundamentală" (o sintagmă de două ori metaforică) în arhitectonica unei articulări sistematice a vreunei filosofii generale (metafizică), care de altfel nici nu mai poate fi cu adevărat concepută astăzi. Cât priveşte implicaţiile reciproce dintre metaforă (respectiv chestiunea acesteia) şi „ontologia fundamentală" în accepţia precisă, heideggeriană a termenului, câteva aspecte ale felului în care, după mine, sunt ele de gândit vor fi schiţate în cele ce urmează.

[17] Chiar stipularea acestei accepţii mă va face ca, din motive de consecvenţă, să fiu total de acord cu oricine va observa că generalitatea filosofiei devine o simplă licenţă de exprimare şi nu are nicio conotaţie substanţială; este vorba aşadar de generalitatea văzută ca un tip de semnificaţie construită în cadrul unei practici discursive considerate în globalitatea prestaţiilor sale, potrivit alurii lor de ansamblu şi de încercarea (străduania şi tensiunea, de asemenea experienţa şi proba) gândirii de a se menţine pe această curbă de nivel – inclusiv luându-i în seamă „curbura".

Maniera aceasta de a caracteriza contribuţiile de principiu (mai mult sau mai puţin punctuale, focalizate) şi/sau teoriile (articulate mai amplu şi sistematic) în dezbaterea contemporană asupra metaforei drept *programe* de cercetare, mai înainte de toate, este sugerată de două împrejurări. Prima justificare s-ar sprijini pe constatarea că diversele teze formulate rând pe rând în privinţa metaforei, pe lângă conţinutul lor asertoric, prezintă în acelaşi timp un vădit caracter constructiv sau proiectiv; majoritatea se vor a fi nişte elucidări constituind oarecum tot atâtea puncte de plecare propuse în *reconstrucţia* (reformularea, redefinirea) problemei, sau măcar momente, marcate ca atare, de inflexiune în (re)lansarea discuţiei. Efectul de ansamblu, afară de faptul că tocmai acesta e „mecanismul" care lărgeşte concentric şi nedefinit dezbaterea, este acela că astfel – şi aici rezidă a doua justificare pentru care am ţinut să remarc natura inevitabil *programatică* a acestor cercetări – asistăm la situaţia în care o chestiune (aparent) circumscrisă, definită, virtual exhaustibilă (şi ar fi de presupus că aceste trăsături ar caracteriza „lucrul însuşi" aflat în discuţie), se pretează unei dezbateri nesfârşite, aşadar unei intelecţii cu adevărat caleidoscopice, angajând (şi chiar debordând oarecum) reflecţia filosofică în cvasitotalitatea formulelor sale contemporane. În câteva decenii, dintr-un *„non subject"* (cum se spune în mediile academice anglo-saxone despre ceva ce nu poate constitui obiectul unei discuţii savante serioase), metafora s-a transformat într-un „megasubiect" de dispută teoretică[18] sau – formulat dintr-un alt unghi de vedere (depăşind accepţia strict gnoseologică) – a devenit un *hiperobiect*[19].

Suplimentar, poate că este deja timpul să precizăm şi explicit ceva ce pesemne va fi fost sugerat prin descrierea acestei situaţii, şi anume că, în acest context, termenul „metaforă" nu mai desemnează ocurenţele locale, punctuale şi reperabile nemijlocit empiric ale fenomenului metaforic, ci fenomenul însuşi, sub unul sau altul dintre aspectele – proteice, după cum se vede – ale dimensiunii sale generice (orice va fi însemnând lucrul acesta). Astfel, spre a exemplifica o asemenea trecere în revistă, dacă luăm ca reper o departajare, mai mult sau mai puţin convenţională, a orientărilor filosofice contemporane (şi a etichetelor lor) obţinută pe calea felului cum putem grupa contribuţiile de genul acesta în problema metaforei, vom putea deosebi abordările (din cadrul filosofiei) analitice de cele fenomenologice, cele semiologico-structuraliste (şi neo-/ poststructuraliste) de cele neokantiene, cele (neo)humboldtiene de cele hermeneutico-filosofice etc. Oricum, interesul principal nu este tipologia în sine (ca orice tipologie, ea e susceptibilă

[18] Filosoful Mark Johnson vorbea de o … „*Metaphormania*": „Suntem în mijlocul unei manii a metaforei. Cu numai trei decenii în urmă situaţia era exact opusă: poeţii creeau metafore, toată lumea le folosea, iar filosofii (lingvişti, psihologii etc.) le ignorau. Astăzi părem posedaţi de către metaforă" (în prefaţa la M. Johnson (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, p. ix. Acest „noi" implicit, persoana I-a plural la care e pus subiectul gramatical al acestei (d)enunţări consensuale, amabile, a efectelor furorii metaforei, se referă expres la „comunitatea" filosofilor sau a teoreticienilor în general („lingvişti, psihologii etc.") asimilaţi acesteia.

[19] Conotaţiile baudrillardiene ale acestei vocabule, prin trimiterea expresă pe care o face la noţiunea de *hiperrealitate* a filosofului francez, sunt de bună seamă deliberate.

oricând de amendamente şi revizuiri: e suficient să nuanţăm sau să modificăm ceva la criteriile de ordonare), ci documentarea prezenţei marcate (şi a abundenţei acestei prezenţe) a metaforei – a obiectului teoretic numit aşa – în câmpul tematic al filosofiei contemporane. *Dar, mai ales, ne interesează obţinerea, pe această cale, a unei chei de acces la „raţiunile”* (sau, dacă asta sună prea pretenţios, măcar la sesizarea corectă a circumstanţelor culturale şi teoretice – într-un cuvânt, o cheie de acces la „miezul” contextului acesta intelectual, al nostru, în fond) *care să ne facă inteligibilă această ajustare remarcabilă*, îndeajuns de semnificativă în sine[20].

Dacă nu mă înşel, această „revoluţie” (căreia îi convine bine sensul etimologic al cuvântului, adică al unei „reveniri”, chit că ea poate apărea drept ceva perfect surprinzător, neaşteptat) este una prin care are loc conjuncţia dintre, pe de o parte, o foarte veche problemă, relativ circumscrisă, redescoperită după secole de obsolescenţă, şi redeschisă, în mod „dramatic”, *ca problemă* prin reformularea ei radicală (ca şi prin extensia uluitoare a câmpului sau multiplicarea câmpurilor ei de aplicaţie) – ceea ce am putut evidenţia drept „chestiunea metaforei” – şi, pe de altă parte, o stare de lucruri caracterizând filosofia contemporană prin care aceasta din urmă se dovedeşte atât de disponibilă, atât de *intim* interesată în asumarea acestei chestiuni, din moment ce „explozia” interesului faţă de „ceva (ce continuă să fie) numit «metaforă»”[21] are loc tocmai în cadrul ei, şi nu altcândva. Să mai notăm şi că, în măsura în care această descriere este corectă, avem de a face în privinţa advenirii pe care o discutăm – aceea a coajustării raportului reciproc dintre miza inteligibilă atribuită metaforei şi filosofie – şi cu ceva de natura unei acolări trans-istorice (sau a unui helix istorico-temporal – ca să folosesc, provizoriu, o „imagine”), ceea ce face ca această conjuncţie să se lase gândită mai degrabă ca *eveniment*, deopotrivă în istoria gândirii şi a destinului metaforei în cultura occidentală. Răspunsul căutat va fi atunci şi o indicaţie în privinţa, sau chiar o atestare directă a *kairos*-ului acestui eveniment-turnură (eveniment în sau „de” turnură a lucrurilor) ce poate fi caracterizat, cu un cuvânt împrumutat de la Heidegger, drept *istorial* – fie şi indirect, în măsura în care evenimentul în cauză se află cu certitudine prins, antrenat într-o mişcare sau o reaşezare de planuri legate, deopotrivă, de gândire şi de realitate (istorico- şi socio-culturală, economică, politică etc.), care cu siguranţă este aşa.

Am făcut în treacăt o remarcă (şi, de asemenea, câteva aluzii) privitoare la ambiguitatea ce intervine atunci când luăm în considerare accepţia termenului (conceptului de) „metaforă” la acest nivel strategic. Spuneam, totodată, că epoca noastră este momentul în care statutul intelectual al fenomenului/ proceselor metaforic(e) înregistrează o *cotitură* decisivă în raport cu istoria anterioară a

[20] „Nu au mai existat vreodată colocvii dedicate metaforei, în nicio cultură, până în momentul în care propriul nostru secol nu a ajuns la jumătatea cursului său. Nu mai devreme de anul 1927, John Middleton Murry, deplângând superficialitatea majorităţii discuţiilor despre metaforă, a putut spune «Nu există prea multe [demne de interes]». Dacă luăm de bună ceea ce spunea el, atunci ceea ce facem noi prin acest simpozion apare ca făcând parte dintr-o *mişcare intelectuală care e* – spre a folosi cuvântul pe care Thukydides l-a folosit pentru a instaura sensul propriului său demers istoric – *una dintre «cele mai mari» din istoria gândirii”* (W. C. Booth, *lucr. cit*., p. 47). (Sublinierea îmi aparţine.)

[21] cf. n. 15.

acestuia. În evocarea acestei circumstanțe sunt de discriminat două aspecte care, deşi comunică, din punct de vedere analitic ele pot fi disociate şi chiar trebuie să fie prezentate separat, unul după altul, pentru ca legătura dintre ele să poată fi expusă. În realitate însă, şi anticipând întrucâtva „capătul" fără de capăt ori încheiere al acestei discuții, sau „destinația" ei, dacă se vrea, ele cred că interferează; mai mult, cred că sunt inextricabile, constituind, de fapt, şi compunând laolaltă aversul şi reversul unei aceleiaşi chestiuni, *dacă* ea e văzută şi cuprinsă „îndărăt", pentru a zice aşa, *dinspre* punctul ei de *fugă*, care, ca orice fugă, e una „înainte". Şi anume, sarcina gândirii evenimentului ori ad-ventului metaforic. Sau, mai direct spus, a gândirii metaforei – sau „metaforei": paleonim ce vine să indexeze, în timp ce continuă să numească ceva foarte vechi („arhaic" ori „primordial"), o *metábasis eis állo génos*[22] nemaiîntâlnită – ca figură ex-presă sau amprentă manifestă, efectivă, descifrabilă, lizibilă (până) la suprafața lor, a efectelor unor transformări legate (şi reglate reciproc), deopotrivă transformări de epocă-lume istorică, cu „realitățile" de ansamblu (sociale, economice, politice, culturale, intelectuale) ce-i fac conținutul „contemporan", şi transformări cerute (*i.e.* im-puse, de dinăuntru, de natura lucrurilor sau de „lucrurile însele") manierei noastre de intelecție/ înțelegere filosofică (ori „postfilosofică", în orice caz post-metafizică) a zisei epoci-lumi; pentru a o putea gândi la propriu, în felul (şi potrivit felului) în care ea însăşi ni se dă. Altfel spus, *meta-phorá – translatio, transitio, transgressio* (dar şi *transmissio* şi *traditio, Überlieferung, Übertragung)*, în sfârşit, *Verschiebung*[23] – drept, cel puțin, *una* dintre *figurile* „insignii" (aşadar, şi „heraldice", şi emblematice) ale lui *„Ereignis"*[24]. Adică, ale ceea ce, dincolo de textul heideggerian, dar nu „în afara" indicațiilor şi orientărilor decisive ale acestuia, vrea să numească această vocabulă-gândire, şi în al cărui advent – pe traseul lui, mai precis –, se ştie, e implicată mai

[22] Cf. Aristotel, *Anal. Post.*, I, 7, 75a 38; *De Caelo,* I, 1, 268b 1 *sqq*. Această „conversie într-un alt gen" sau „transgresiune într-un alt domeniu" exprima la Aristotel (în dependență de onto-logica sa, mediată de „proiecțiile" transcendental-logice interne ale categoriilor gramaticale ale limbii naturale în care, grație căreia, dar şi în răspăr cu care a croit o „ştiință" a „ființei") o prohibiție în procedeul demonstrației; în practica modernă a cunoaşterii este, în schimb, ceea ce face posibilă, bunăoară, aşa-numita „interdisciplinaritate" şi, parcă şi mai mult, „imperialismele" epistemice (extensia, prin efracție ori, cel mai adesea, influența prin autocolonizare a câte unei maniere de cercetare, devenită paradigmă, model de inteligibilitate, asupra unor alte domenii ale fiindului, respectiv roirea „utilitară", pe această cale, a tot felul de câmpuri de „aplicații practice").

[23] Şi fără îndoială că vor mai fi fiind şi alte cuvinte „speculative" (sau pur şi simplu gânditoare) care să numească asta, gândind-o. Amestec idiomurile – greacă, latină şi germană – din care convoc aceste numiri (idiomuri, în plus, ce sunt cele mai prestigioase, filosofic şi cultural, în Occident) pentru ca, „între ele" şi neutralizând astfel, ca să zic aşa, efectele semantice *de dicitur* ale exprimării, să sugerez că ele desemnează mişcări reale.

[24] Un simplu rapel de explicație terminologică, aici (întrucât nu poate fi vorba nicidecum de o discuție tematică a gândului, pentru care ar trebui convocate, în rezonanța lor reciprocă şi „concurentă", şi citite, pentru a înțelege ce comandă apelul acestui gând şi destinația căreia el încearcă să-i răspundă, câteva importante texte heideggeriene „târzii"): „*Ereignis,* termen recunoscut ca intraductibil de însuşi Heidegger, căruia el nu-i mai dă sensul obişnuit de eveniment [fără să i-l retragă totuşi – *n. mea*], ci pe acela de apropriere, pe care i-l recunoaşte etimologia populară, care îl face, în mod eronat, să deriveze din *eigen,* menținându-i în acelaşi timp veritabila etimologie care trimite la *Auge,* ochi, care îi dă sensul de apariție." (Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir,* Vrin, Paris, 2011, p. 120.)

mult de o singură accepţie a unei inflexiuni, „volte", „cotituri", „răsuciri" sau chiar „răsturnări", epocale – în lexic heideggerian, „*Die Kehre*"[25]).

Primul aspect, aşadar, se referă la ceea ce, împrumutând titlul unui briliant eseu al lui Paul de Man, putem conveni să desemnăm drept o întrebare privitoare la „epistemologia metaforei", dar pe care, pentru a evita totuşi suprapunerea cu teza (şi demonstraţia, seducătoare, dar niţel abruptă a) criticului deconstructivist[26], prefer s-o indexez mai curând drept *chestiunea metaforo-logică* (*i.e.* una referitoare la logicitatea (dez)articulării câmpurilor metaforicului, în multiplicitatea diversă şi eterogenă de locuri unde ceva identificabil drept metaforă apare). Formulată direct,

[25] Cf. Jean Grondin, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger,* P.U.F., Paris, 1987. Să-mi fie îngăduit să redau un pic *in extenso* formularea condensată a rezultatelor acestei exegeze; ea nu doar că este „luminoasă" în sine, dar mi se pare şi indispensabilă pentru sprijinul solid oferit reflecţiei mele de aici. Citez de la p. 123–125 (în propria mea traducere): „Iată cele cinci aspecte ale virajului *[tournant]* care ne-au reţinut atenţia de-a lungul acestui studiu. Această multiplicitate nu exclude unitatea. De la un viraj la altul, pare aparentă o concretizare sporită. Din exterior, virajul nu este decât un eveniment subiectiv sau biografic (I). O intrare în relaţie cu textele îi face să apară deîndată dimensiunea tematică (II), localizată mai întâi în tranziţia de la „Fiinţă şi timp" la «Timp şi fiinţă» (III). Sensul acestei formule nu va fi dezvăluit decât în virajul *aletheio*-esenţialist (IV) [de la tema conferinţei *Despre esenţa adevărului* (1930/1943) – *n. mea*] care se împlineşte ca depăşire apropriatoare a metafizicii şi a uitării ei a fiinţei. Adevărul şi esenţa îşi dezvelesc propria finitudine (sau îşi dezvăluie datoria către finitudinea care le-a dat naştere). În sfârşit, această finitudine va fi aşezată pe un temei ontologic: virajul se efectuează în dezvăluirea retragerii fiinţei şi în răsturnarea metafizicii pe care el o lasă să se prevestească (V). // De pe acest sol ontologic *(die Kehre* în fiinţă), este posibil [...] de reconstruit filosofia şi, în parte, cronologia virajului. Ideea unui viraj în fiinţă (V) se profilează pornind de la confruntarea lui Heidegger cu metafizica şi ultimul său avatar, tehnica, definită prin dominaţia punerii în stare disponibilă a fiindului. Or, fiinţa, indisponibilul însuşi, rezistă la această punere în disponibilitate, eclipsându-se. Eclipsa fiinţei, indisponibilitatea ei şi aceea a lui *Dasein,* care îi suportă încercarea, vin să frâneze voinţa de transparenţă a metafizicii, neputincioasă dinaintea fiinţei. Dar refuzul fiinţei nu este un nimic: «der Verzicht gibt»*, scrie Heidegger într-unul din textele sale cele mai personale. El tăinuieşte, mai ales, posibilitatea de a întrevedea şi de a pregăti o adăstare *[un séjour]* în fiinţă care să fie altminteri decât metafizic sau tehnic [...], pe scurt, posibilitatea unui viraj al metafizicii şi al nenorocirii *[detresse]* nihiliste. // Acest viraj al metafizicii, al voinţei de voinţă, se inspiră din virajul iniţial al fiinţei înseşi, din întoarcerea ei [cu spatele, *son détour*], din refuzul ei. Conceptual, răsucirea *[détour]* fiinţei înseşi, care ar putea să ne facă în stare să învingem metafizica (care subzistă, de exemplu, în cursa înarmărilor în numele unei securităţi fără fereastră de vulnerabilitate, deci absolutiste), s-a depus în formulele clasice ale virajului: de la esenţa adevărului la adevărul esenţei (IV) şi de la fiinţă şi timp la timp şi fiinţă (III). În ambele cazuri, o înţelegere nonmetafizică a adevărului, a esenţei, a fiinţei şi a timpului iese la iveală. Adevărul, în care metafizica caută o transparenţă absolută, nu se desfăşoară niciodată fără λήθη, fără voalare. Complicitatea adevărului şi a non-adevărului îl va obliga pe Heidegger, începând de la conferinţa *Ce este metafizica?,* să gândească coabitarea fiinţei şi a neantului şi cea a esenţei şi a decăderii *[déchéance] (Unwesen)*, idee care impregna deja conceperea autenticităţii în *Sein und Zeit.* Timpul, index al finitudinii, se va afirma într-un fel tot mai insistent ca dimensiunea fundamentală a experienţei fiinţei, încetând să incarneze o schemă a subiectivităţii pentru a circumscrie în mod destinal orizontul istoriei care delimitează şi deschide spaţiul posibilităţilor lui *Dasein.* Prin intermediul celor două formulări ale virajului sub forma chiasmului (IV şi III), radicalizarea finitudinii – a se înţelege acum: depăşirea *(Verwindung)* metafizicii – trebuie să apară ca piatra unghiulară a virajului în gândirea lui Heidegger. Ramificaţiile virajului tematic (II, pe care-l precizează formulele III, IV şi V) – retragerea şi refuzul fiinţei, persistenţa timpului, a finitudinii şi a voalării în *aletheia* – au avut repercusiuni asupra tuturor aspectelor filosofării heideggeriene."

* *Der Feldweg,* Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1953, p. 7.

[26] P. de Man, *The Epistemology of Metaphor*, in S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1979, p. 11–28.

ea sună: ce fel de încadrare (meta)teoretică se potriveşte studiului – şi, evident, gândirii – metaforei astăzi, având în vedere multiplicitatea *chiasmului* disciplinar, ba chiar a chiasmurilor disciplinare, cum am văzut, prin care el se instituie în ansamblul său?

Celălalt aspect corespunde unei ambiguităţi a faptului însuşi care este de desemnat drept metaforă; este deci o problemă a definirii lucrului-metaforă şi, de la acest nivel, s-o spunem de-a dreptul, ea nu poate fi abordată[27]. Căci fie ea se reduce la chestiunea pur practică a *identificării empirice* a metaforelor (cerinţa fiind atunci doar aceea de a furniza un set de criterii concrete care să funcţioneze în acest scop), fie – în lipsa unei soluţii conforme exigenţelor logic-formale ale definiţiei veritabile (în sens tare) – nu avem decât alternativa de a ne lăsa antrenaţi pe calea, iarăşi abruptă, a unei ontologii fenomenologice a metaforei (în linia ultimului Merleau-Ponty[28], respectiv a reflecţiei sale „interoceptive" articulând complicitatea „carnală" a *„cogito*-ului tacit" cu lumea în experienţa perceptuală, pre-predicativă a acesteia din urmă şi comunicându-se enigmatic în proiectul neterminat al ontologiei „fiinţei sălbatice"[29]). Ceea ce nu că nu ar fi ispititor, chiar dimpotrivă, dar această cale întretaie (şi în acest sens diverge şi ne îndepărtează de la) direcţia pe care o urmărim aici prin două aspecte simultane: presupune o plonjare directă (ingenuă, deloc naivă însă) „în" metaforă (în „metaforismul" ei, pentru a zice aşa), iar „metaforă" devine atunci numele unei experienţe de articulare primară a sensului lucrurilor (schiţe de sens „originar" ţâşnit nemijlocit din expresivitatea intrinsecă a contactului sensibil/ corporal cu ele), în chiar locul imanent constituit prin descrierea pliurilor fenomenologice ale acestei experienţe (o prestaţie textuală sau, mai exact, scripturală, în fond), pe măsură ce ea e străbătută (auto)reflexiv pentru a i se elucida sensul.

2. **... ŞI FILOSOFIE (ONTO-TROPOLOGIE)**

Desigur, metafora – cu problemele pe care aprehendarea ei le suscită – nu este unicul subiect aflat în dezbaterile teoretice contemporane care să prilejuiască ori să reclame asemenea încrucişări şi regrupări ale diverselor competenţe profesionale. În fond, din ce în ce mai mult, majoritatea temelor de pe agenda

[27] Într-adevăr, „metafora a fost până acum definită în atât de multe feluri încât nu există expresie umană, fie în limbaj ori în alt mediu, care să nu fie metaforică potrivit definiţiei cuiva" (W. C. Booth, *lucr. cit*., p. 48).

[28] „... cel mai bun omagiu care ar putea fi adus operei lui Merleau-Ponty ar fi acela de a lega mai clar filosofia expresiei de o formă a lingvisticii care este atentă la aspectele creative ale limbajului. În această privinţă, controversa dintre fenomenologie şi structuralism [deja apusă – *n.mea*] [...] riscă să întunece perspectiva mult mai importantă a unei alianţe între fenomenologia expresiei şi lingvistica structurilor de adîncime şi a acelor transformări guvernate de reguli care sunt ceea ce face din limbaj o activitate creativă" (P. Ricoeur, *Main Trends in Philosophy*, Holmes & Meier Publishers, Inc., New York / London, 1979, p. 253–54).

[29] Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964/1979; *Notes de cours 1959–1961*, Gallimard, 1996; *Le philosophe et son ombre* in *Signes*, Gallimard, 1960, p. 201–228.

colocviilor, conferinţelor, congreselor şi a altor reuniuni ştiinţifice – în general, toate formele organizate ale comerţului intelectual din cadrul comunităţilor savante – ilustrează o situaţie similară. Acest lucru e atestat apoi – e doar o altă faţetă, însă mai direct sesizabilă, a fenomenului – de proliferarea fără precedent (mai întâi în Statele Unite, de unde uzanţa s-a extins rapid şi în Europa) a unui gen *inedit* de antologii reprezentative, multe din ele fiind expresia editorială nemijlocită a unor asemenea reuniuni[30].

Ceea ce e într-adevăr frapant, şi constituie trăsătura definitorie a antologiilor la care mă refer, este că, cel puţin iniţial, *unicul* numitor comun al contribuţiilor antologate este interferenţa în dreptul câte unei teme care, la prima vedere, e sesizabilă doar ca abia ceva mai mult decât un pretext: principala ei îndreptăţire de a fi abordată în felul acesta rezidă înainte de toate în asentimentul celor care consideră, fiecare cu propriile sale justificări[31], că subiectul e demn de o oarecare atenţie şi că e oportună iniţierea unei dezbateri la care ei înşişi – cât de diversă le-ar fi apartenenţa profesională – merită să participe.

Una dintre consecinţele remarcabile ale unei situaţii de acest gen este că, datorită abordării încrucişate, din unghiuri de vedere diferite, tema respectivei dezbateri se „depeizează"; oricare i-ar fi fost apartenenţa disciplinară anterioară, ea îşi dizolvă ancorarea în situl epistemic iniţial şi devine flotantă, putând acosta apoi oriunde. Relevanţa ei epistemică ajunge să fie oarecum enigmatică, în sensul că se confundă cu importanţa şi soarta discuţiei ca atare, cu contingenţa sa epistemologică, câtă vreme dezbaterea se află încă în curs de desfăşurare. Dar însăşi prezenţa acestor volume – maniera aceasta de a „pune în pagină" şi a „tipografia" dezbaterea respectivă pentru a o oferi, astfel structurată, altor intervenţii, reluări, prelungiri, amendări, reevaluări etc. (prilejuind apoi alte antologări, alternative, amplificând la rândul lor dezbaterea)[32] – reprezintă deja, *per se*, o tematizare implicită a unui

[30] Cineva (eventual în colaborare) îşi asumă sarcina strategică de a aduna şi de a sistematiza într-un volum tematic – însoţit adesea de un studiu introductiv al antologatorului – contribuţiile cele mai diverse, aparţinând unor experţi cu varii afilieri profesionale, ideologice sau de stil intelectual (bineînţeles, notorietatea contributorilor face parte din reţetă).

[31] „Aptitudinea de a menţine o linie de gândire coerentă de-a lungul unei rafale de invitaţii, juxtapuse extravagant, de a vorbi aici, de a contribui acolo, pentru a omagia amintirea lui Cutare sau a celebra cariera cuiva, pentru a promova cauza unui jurnal sau a unei organizaţii sau pur şi simplu pentru a răspunde unor servicii similare solicitate altora, este, cu toate că asta e rareori menţionat, una din condiţiile care determină viaţa savantă contemporană." (Cl. Geertz, *op. cit*., p. 11–12.)

[32] În ce priveşte discuţiile consacrate metaforei, iată câteva dintre antologiile reprezentative pentru această dezbatere. (Se înţelege de la sine, în lumina a ceea ce am tot spus despre proliferarea exponenţială a literaturii metaforologice, că este o tranşă limitată, arbitrar la urma urmei, la un anumit interval cronologic. Se va fi înţelegând, de asemenea, şi că eşantionul atestă deopotrivă expunerea mea la *acest* fel de bibliografie dispersantă, şi folosesc acest calificativ deloc peiorativ, ci doar descriptiv, ca şi *decizia* de *a pune punct undeva* acestui fel de documentare extensivă, pur cumulativă. Iată, aşadar, lista, *o* listă:) F. R Ankersmit şi J J. A. Mooij (eds.), *Metaphor and Knowledge*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993; R. P. Honeck şi R. R. Hoffman (eds), *Cognition and Figurative Language*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, New Jersey, 1980; M. Johnson (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981; H. Joly (sous la dir. de), *La Métaphore: actes du colloque du 14/15 octobre 1987*, Cahier du Groupe

material intelectual care, deşi eteroclit ca proveniență, fluid ca încadrare epistemică, începe să coaguleze pe cont propriu şi să se organizeze în jurul unui centru de greutate cvasiautonom.

Cealaltă consecință este să constatăm că, dincolo de un anumit prag al acumulării intervențiilor în discuția pe o temă dată (aşadar, după ce discuția respectivă a căpătat o anumită pondere), atunci când se pune în cele din urmă problema *legitimării sale epistemologice* (cu acreditarea „oficială" a prezenței sale în diversele *curricula* academice şi universitare), răspunsul la această chestiune să presupună de multe ori *bulversarea* rubricaturii ce consacră – pentru o anumită perioadă – clasificarea receptă a genurilor de cunoaştere, reglând astfel diviziunea activităților savante şi a speciilor discursului intelectual.

Propunând tematizarea raporturilor metaforei cu filosofia într-un sens mai general, aş încerca să mut toată discuția într-un plan strategic, ridicând mai degrabă problema inițierii unei cercetări a „condițiilor de posibilitate" (imposibilitate?) – aşa cum jargonul profesional ne prescrie să spunem de la Kant încoace – ale unei asemenea cunoaşteri a metaforei. Sau, mai precis (şi de aceea filosoficeşte mai modest, ceea ce nu vrea să spună că mai uşor), ar fi vorba de o reflecție, de fixat într-un text (cât de cât finit şi delimitabil pe fundalul producției generale a textului metaforologic de ansamblu – spre a nu implica încă, frontal, şi aspectul a ceea ce Derrida numeşte „textul general"[33]), asupra *sensului* (la rândul lui, cât de cât

de Recherches sur la philosophie et le langage, Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1988; R. Jongen (sous la dir. de), *La Métaphore. Approche pluridisciplinaire*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1980; A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979; S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1979; J. D. Shapir şi J. Chr. Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor: essays on the anthropology of rhetoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1979. Clive Cazeaux, cf. *infra,* n. 42, în cartea sa din 2007 furnizează şi introduce în discuție un supliment de astfel de bibliografie, mai recentă încă.

[33] Cf. şi *infra,* n. 58. Noțiunea este consecința strictă a tezei (şi aforismului) derridian *„il n'y a pas de hors-texte"* – „nu există înafara-textului" – formulă care, adesea prin contrasens, a putut ajunge fie fanion al unor specii, destul de îndoielnice filosofic, de deconstrucționism militant, fie pricină de scandal şi recriminări din partea detractorilor, mai ales anglo-saxoni, ai filosofului francez. Ezit, în acest punct al discuției, să produc referințe la numeroasele *loci* din scrierile derridiene de la sfârşitul deceniului 6 şi începutul deceniului 7, unde Derrida îşi explică gândul în toată rigoarea lui. (O referință de bază ar fi *De la grammatologie,* p. 227 *sqq*, sub titlul *L'exorbitant. Question de méthode*, p. 226–234, în cap. 2, „... ce dangereux supplément..." al părții a II-a a cărții.) Nu doar fiindcă nimic nu e mai departe de el decât o teorie propozițională a limbajului, ci şi – sau mai ales – pentru a face economie de fastidioase corecții de punere justă în perspectivă a sensului şi mizelor gândirii lui, împotriva nefericitei etichete de „neo-" sau „poststructuralist" care i s-a aplicat – şi potrivit veritabilului lui interes teoretic, eminamente filosofic, în sensul cel mai „pur" al cuvântului (deci din chiar punctul de vedere al tradiției gândirii occidentale, chit că el o răstoarnă cu totul). Este un interes prezent(at) cu pregnanță, *i.e.* claritate, încă din primele lui lucrări, pe Husserl şi vizând o *Auseinandersetzung* decisivă cu fenomenologia în genere (memoriile lui universitare de diplomă – *Introducerea* la traducerea sa a *Originii geometriei* de Husserl, la PUF, 1962, şi *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl,* 1953-54, publicată abia în 1990), aceasta fiind, de fapt, calea de gândire (şi „aventura" ei, dacă se vrea) afirmată apoi prin „supernova" editorială „Derrida" a anului 1967 (trei titluri care au făcut dată, în acelaşi an, la trei edituri de primă mărime: *La Voix et le*

controlabil, în condiţiile acestei masive disrupţii şi „derive" textuale) în care faptul care se întâmplă să poarte, de la Aristotel încoace, acest nume *poate deveni un asemenea obiect inteligibil*. Este o reflecţie pe care nu mi-o pot imagina făcând economie de o alta, intercesivă, transversală în raport cu prima, dar recurentă: aceea asupra „diferenţei"[34] sau asupra tensiunii dintre o cunoaştere obiectivantă (aproape un pleonasm) şi o intelecţie care ne atrage în direcţia contrară, a unei înţelegeri („de sine", *je meinig,* în ultimă instanţă), ce poate fi obţinută doar luând în considerare, mereu, fundalul complicităţii indepasabile, de neeludat, cu modul (mereu finit) în care lumea ni se dă – ca experienţă – în experienţă[35].

phénomène, PUF , *De la grammatologie,* Minuit, *L'Écriture et la différance,* Seuil) şi continuată apoi până la moartea sa în 2004.

Pentru a nu rămâne totuşi dator, dar, mai ales, fiindcă mai departe, tocmai în discuţia despre metaforă, vom ajunge şi la chestiunea (filosofică a) „textului", să arăt măcar cum înţeleg eu gândul derridian. *Il n'y a pas de hors-texte* nu fiindcă totul ar fi (sau s-ar reduce la) „text(e)". Deconstrucţia, ca gândire a arhi-scrierii şi a lizibilităţii efectelor şi urmelor ei, nu este un idealism pantextualist (nici din punct de vedere transcendental-critic, nici epistemo-/ metodologic, cu atât mai puţin ontologic). Ci fiindcă gândirea „diferanţei", prin atestarea extensiei neîngrădite de nimic, nici în fapt, nici în drept, a principiului inscriptibilităţii (*grammé,* cu iterabilitatea, facticitatea, deplasările-decalajele-demarcările şi efectele sale multiple de diseminare rezistente la orice totalizare reflexivă şi/sau reprezentativă – asta e, în fond, ceea ce Derrida numeşte „textul general"), bulversează delimitarea, deopotrivă empirică şi transcendentală, a noţiunii tradiţionale de text şi astfel şi noţiunea a ceea ce ar cădea (absolut) „în afara" lui. De fapt, dacă e să invocăm anumite „structuri" aici, sau chiar şi numai una singură, aş zice că ubicuitatea şi anterioritatea insistentă (ca să nu spunem „originaritatea") arhi-scrierii întreţes inscriptibilitatea oricărui sens cu „structurile" lui a-fi-în-lume.

[34] Sau: opusul asemănării (analogiei) prin care, construind obiecte din datele experienţei, le şi clasificăm, delimitându-le reciproc *în faţa* privirii, putându-le apoi şi reprezenta, oricât de profund în apercepţie şi/sau la interfaţa ori articularea subiectivităţii cu experienţa, pe unele sub anumite trăsături ale altora. Iar odată angajaţi pe această cale, nu se vede cum s-ar putea evita, aşa cum asta de altfel s-a şi întâmplat, inclusiv, bineînţeles, cu raportare la metaforă – în încercarea de a o situa ontic şi/sau ontologic –, prelungirea reflecţiei asupra diferenţei şi la celelalte registre strategice la care ea lucrează, simultan cu şi făcându-şi consecinţele să interfereze cu simpla „dizanalogie". (Adică, spre a le inventaria sumar: aşa-numita diferenţă/ opoziţie semnificantă dintre unităţile discrete prin care se analizează „structurile" oricărui „sistem semiologic"; apoi notoria „diferenţă ontico-ontologică" între fiind şi fiinţă, care comandă în subsidiar şi distincţia dintre *„Vorhandensein"* şi *„Zuhandensein"*, respectiv *„die Differenz als Differenz"* heideggeriene; în sfârşit, nu mai puţin faimoasa *„la différance"* derridiană.)

[35] Această exprimare nu fiindcă aş uita că lumea ca atare nu poate fi nicicum un ob(-)iect de experienţă (cel puţin nu atunci când noţiunea experienţei este determinată paradigmatic ca în *Critica raţiunii pure*), ci cel mult orizontul cel mai vast, trasat de o orbită, „atotînglobantă", sigur, dar configurată printr-o circum-totalizare recursivă provenită din baleierile circum-specţiei şi preocupării de una sau de alta (*„Verwandtnis", „Umsicht", „Besorgen"*) – bazată, aşadar, pe trimiteri *(„Verweisungen")* şi recurenţe de intercesiuni (*„Verwendungen"*) „pragmatice" (*„um zu", „umwillen"* şi *„Zuhandenheit"*), iar nu contemplative (*„Vorhandenheit"*)* – al semnificării (/ semnificanţei, *Bedeutsamkeit*) şi, înăuntrul circum-ferinţei (/ -ferenţei) acestui orizont, una dintre manierele concrete de a se da ale sensului. Lăsând deoparte chestiunea dacă experienţa în accepţie kantiană nu cumva este de fapt doar *experimentul* (*i.e.* pur şi simplu corelatul intenţional al) ştiinţei moderne a naturii (şi, desigur, că asta este), aş reaminti că îndeobşte ne este „la îndemână" o instanţă, cât se poate de familiară, a experienţei noastre *în* lume (a *existenţei* [„ec-sistenţei"] noastre chiar, *Dasein)*, prin care însăşi această lume, adică lume*a tout court*, în modalitatea indicată, ni se dă, la interfaţa (interfeţele) cu ea, *ca* experienţă (ca „experienţă" tacită a „deschiderii" ce face, abia ea, cu putinţă experienţa tematică); o instanţă *finită* totuşi în fiecare incidenţă a ei: limbajul. Doar că limbajul, aici, nu e de luat atât ca „facultate" *(dýnamis)* generică a subiectităţii

subiectului (a cărei actualizare plenară – *enérgeia* – să fie necesar a fi gândită humboldtian ca creație „spirituală" şi „absolută" de semnificație/ semnificanți, deschisă spre instituirea, problematică în ce priveşte asignarea subzistenței lor distincte, de idealități semantice, noetice, „lumi" posibile ale intelectului şi imaginației etc.), cât în efectuările lui discursive prezente („orale", autoafectări de felul *„s'entendre-parler"*) ori in absentia/ trecute („texte" – *i.e.* „urme", *grammé)*. Aşadar, formularea nu e decât o manieră condensată de a insista asupra unei *experiențe a sensului*, şi ea, respectiv captarea ori „descrierea" ei, trebuie deosebită de orice alte proceduri care rămân doar obiectivatoare. (Se înțelege de la sine şi că „experiență", aici, nu are prea mult de a face cu *Erlebnis,* cu o autoafectare de ordinul sensibilității/ emoției, al „trăirii", într-un echipament de facultăți ale subiectului transcendental: ea nu e ateoretică sau un mod deficient al teoriei, subordonabilă necesar, „de drept", acesteia din urmă; ci mai degrabă cu *erfahren / Er(-)fahrung* şi cu *experiri* > *experientia*, *i.e.* cunoaştere practică (şi) prin practică, inclusiv la modul „încercare-eroare", neseparată de practică; în fine, iscusință, abilitate, pricepere. Astfel, ca „pricepere-a [ceva]", şi nu doar „la" [ceva], ea este, deja, în ea însăşi, şi o (pre)com-prehensiune *(Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff)*** – în care până şi „eroarea", „rătăcirea", „deriva", „înşelarea", „rateul" sunt pro-ductive, iar „traseele" lor, prin „detururile" la care obligă, sunt susceptibile să inducă o cvasireflexivitate imanentă care însă, fiind fragmentară, fracturată, fulgurantă, se poate cumula, sedimenta, capitaliza, învăța etc., dar nu şi totaliza autoreflexiv în felul unei conştiințe-subiect: autoare de „reprezentări" *(Vorstellungen)*, susceptibilă să (presu)pună *(thésis* şi *hypóthesis)* – să postuleze, să stipuleze – idealități pure ale sensului şi, în acelaşi timp, să (pretindă să) întrețină cu acestea un raport constant nu mai puțin pur şi transparent autoreflexiv, fără rest, scorii, exterioități. Altfel spus, e tocmai ceea ce „proscrie", de drept, posibilitatea de principiu a ceea ce Derrida, în deconstrucția pe care o pune la lucru a fono-logo-centrismului deopotrivă al semiologiei saussuriene şi al fenomenologiei husserliene, iar în siajul lor, retrospectiv, al întregii tradiții filosofice, a numit „semnificat transcendental". Ceva ce, după mine, nu e fără raport intim cu „creația" absolută de semnificație şi cu „metafora creatoare" a neohumboldtienilor – Cassirer, Blaga şi chiar Gadamer, în acest punct.)

În ce priveşte acum descrierea nonobiectivatoare a „nervurilor" şi „freiajelor" (mai degrabă decât a „structurilor") acestei experiențe mundane a sensului, respectiv a „dîrelor", „trăsăturilor" (de unire, dar şi de demarcare) şi „fisurilor" *(Riss, Aufriss, Grundriss, Durchriss, Umriss)* prin care ea se „dă", una, în plus, care să poată lua în seamă „curbura" lor (prin care se marchează silențios, pe de o parte, circum-voluția orbitală a structurii-/ configurației-de-lume a lumii*** [*Weltlichkeit der Welt*], pe de alta, finitudinea intelecției şi, mai profund, a ec-sistenței înseşi), în afară de analitica heideggeriană a cotidianității, iar în cadrul ei a mundaneității lumii – deja evocată –, alături, apoi, de noțiunea, de asemenea heideggeriană, a facticității sensului (noțiune reelaborată, dincolo de hermeneutic, ca *Geworfenheit*, deja în *Sein und Zeit*, sau *Verlassenheit*, în anii '30, şi apoi, mai departe, dincolo de şi prin *„die Kehre"*, ca *Gelassenheit,* în nexul tematic din care aceasta din urmă face parte), o pistă de urmat mi se pare a fi aceea care ar fi în măsură să vadă în practica reflexivă a lui Derrida – cel puțin sub unele aspecte esențiale ale ei – o reelaborare particulară şi o radicalizare, în siajul gramatologiei sale, a „aceleiaşi" experiențe facticiale. Doar că, de data aceasta, e vorba de facticitatea experienței „urmei", a „arhi-scrierii", care se rezolvă cu totul în practica cea mai concretă, mai minuțioasă şi tenace a unei lecturi-gândire (scrise sau scriere la rândul ei) atente să discearnă (şi să restituie), la firul textului, în granulația şi diacriticitatea lui, în procesiunea înscenată de secvențele acestuia – adică, depistând şi retrasând şi developând la acest nivel schemele diagramatice ale operației (arhi)textului ce leagă şi împleteşte pistele/ trăsăturile după care se poate gândi ceva determinat –, tocmai rolul constitutiv al concrețiunilor iluziei semio-(infra)transcendentale la suprafața lisă şi adesea scânteietoare – „poetic" ori „speculativ" – a efectelor (aparențelor) de sens secund: aşa-numitele, în mod obişnuit (şi tradițional), sensuri „figurate", „expresive" (de „interioritate" subiectivă – cu atât mai mult acelea formalizate, reschematizate, delimitate reciproc şi supraordonate în arhitecturi de „nuclee" conceptuale „pure", momente stabile de idealitate a sensului, retroiectând apoi, ca focar al autoreflexiilor lor în ansamblu, un *„ego cogito"* la fel de pur); în fine, sensuri „alegorice", „simbolice" etc. Astfel, pe scurt, „teoria" derridiană a textului (general) îi (îşi) este, esențialmente, doar propria practică ori experiență. Iar pe această pistă, e la fel de clar, nu poate fi evitat, la termen, dezacordul teoretic cu acel filon din filosofia hermeneutică (sau

Într-un anumit sens, există deci astăzi în privința metaforei – mai exact, sub această rubrică *sui-generis* (ori categorie epistemică „sălbatică") – un „exces" de cunoaştere (teorii, explicații, definiții şi distincții, întregi strategii de abordare, în fine, texte); în plus, cunoaşterea aceasta, cu toată abundența ei (sau poate tocmai de aceea, oricât ar părea de ciudat), nu e unificată, nu e organizată[36], şi nici nu are, prin urmare, un statut epistemologic suficient de clar... dacă asta va fi fiind cu putință. Dar această exprimare este încă prea grăbită şi de aceea neglijentă, pierzând prin ochiurile ei prea largi aspecte esențiale în ce priveşte miza chestiunii metaforei. Căci nu este vorba doar de o problemă de jurisdicție epistemică: care anume disciplină – retorică, poetică, lingvistică, semiotică, filosofia limbajului, teoria literaturii etc. – are a se ocupa în modul cel mai legitim de metaforă? De fapt, problema nici măcar nu e una propriu-zis epistemologică sau care să țină de un demers de tip metateoretic (şi mă grăbesc să adaug că mă număr printre aceia care cred că noțiunea de „metateorie" nu poate fi justificată decât, exclusiv, într-un

hermeneutica filosofică) ce, în pofida dezmințirilor, menține credința în separația / dihotomia dintre idealitatea sensului *(Sinn)* în care materialitatea textului dispare, continuitatea istorică a înțelegerii *(Verstehen)* şi „universalitatea dialogului", respectiv plenitudinea asimptotică a înțelesului (sporitor „de ființă" a „lucrului înțeles", fie el şi luat ca un „eveniment" al comprehensiunii), pe de o parte, şi „aplicația" interpretării de cealaltă parte (cf. Gadamer, *Adevăr şi metodă,* vol. 1, partea a 2-a, II, 2; potrivit deconstrucției, totul ar fi, mai degrabă, doar „aplicație", dar una care resoarbe „interpretarea" în lectura-scrisă/ -scriere...). În sfârşit, supoziția strategică în privința care mă preocupă aici – cea a unei facticități scripturale sau de scriitură care gândeşte chiar pe „ductul" ei, descriind la inflexiunile acestuia ce (vede că) este, la propriu, din chiar miezul non-subzistent, neasigurat decât de propriile încercări/ rateuri, al pro-ducerii propriei înscrieri „filosofice" –, supoziția, aşadar, că, între (textul) „Heidegger" şi (textul) „Derrida", s-ar elabora (şi elibera) esențialmente o aceeaşi facticitate a experienței mundane a sensului – în fond, deconstrucția însăşi în prestația sa gânditoare – este masiv îndatorată felului în care Gérard Granel îi citeşte împreună pe cei doi (nu fără a produce el însuşi un fel de scriitură a lumii). Textele graneliene la care trimit anume sunt: *Jacques Derrida et la rature de l'origine* şi *Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger*: «Sein und Zeit» (ambele în *Traditionis traditio,* Gallimard, Paris, 1972, p. 154–175 şi 114–153), respectiv *Les craquelures du texte*, in *Écrits logiques et politiques,* Galilée, Paris, 1990, p. 237–260.

* Cf. *Sein und Zeit,* §§ 15–18. Caracterizarea drept „pragmatice" sau „praxo-logice" a acestor „trimiteri" şi „intercesiuni" vine, desigur, de la recuperarea de către Heidegger ca *to prágma*/ *ta prágmata,* gândit în germană ca *das Zeug,* a înțelesului pentru „lucru"/ „lucuri", în locul lui *res (extensa* sau *cogitans)*, *SuZ*, § 15, p. 68.

** *Sein und Zeit*, § 32.

*** Cf. G. Granel, *Despre Universitate*, Cluj, Idea, 2002, p. 48, şi nota 2 a traducătorului.

[36] Cunosc o singură excepție de la tendința descrisă de această aserțiune, iar ea e cu atât mai notabilă prin felul în care, în felul ei, asumă provocarea filosofică (mai mult, aşadar, decât una simplu epistemologică) şi îi răspunde: lucrarea lui Paul Ricoeur, *Metafora vie* (Bucureşti, Edit. Univers, 1984; ed. originală la Seuil, Paris, 1975), respectiv tentativa de teorie integrală/ integrativă a metaforei pe care lucrarea o expune. El însuşi, într-un text ulterior, explicitează şi specifică încadrarea hermeneutică a lucrării sale de metaforologie, cf. *Despre interpretare* in *Eseuri de hermeneutică*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1995, p. 9–31, şi în special p. 16–22. Nu e însă întâmplător că, de altfel spre sincera contrariere a lui Derrida, după ce excursul acestuia din *La mythologie blanche* fusese prins în „insectarul" metaforologic al lui Ricoeur (la „etajul" sau la „sub(-)solurile" filosofice ale discuției, în ultimul capitol al *Metaforei vii)*, iar Derrida a revenit „cu precizări" asupra poziției sale veritable în *Le retrait de la métaphore*, venerabilul reprezentant al fenomenologiei hermeneutice, crezându-se atacat, s-a ofuscat.

context epistemologic). Fiindcă nu e vorba doar de a decide sau tranşa în privinţa genului de cunoaştere cel mai bine adaptat pentru a „stăpâni" natura caleidoscopică, proteică a metaforei (aşa cum apare aceasta privind-o de pe această latură), ci, mai ales, de *a elucida sensul întregii transformări a chestiunii metaforei*, după cum am încercat să arăt trecând în revistă câteva din dimensiunile ei frapante. De altfel, în general litigiile de jurisdicţie epistemică – în particular, ele însoţesc cariera teoretică a metaforei încă de la începuturile ei aristotelice (când erau implicate deopotrivă retorica *şi* poetica) – sunt reflexul unei incertitudini de caracter (/ nivel) „ontologic" sau, altfel spus, ele chiar trădează de-a dreptul o derută în privinţa „locului" de înscriere în real a lucrului a cărui esenţă apare în postura de obiect al litigiului în chestiune. Oricum, necesitatea unei metaforologii filosofice poate fi apărată împotriva oricărei tentative precipitate de (re)apropriere integrală a metaforei de vreuna din teoriile pozitive ale discursului (retorică, semiotică, poetică) arătând, aşa cum am indicat deja, şi insistând pe asta, măsura în care dezbaterea filosofică contemporană în privinţa ei se înfăţişează înainte de toate drept câmpul unui „conflict al interpretărilor" (ce rămâne încă deschis). Ar fi vorba deci de o problemă de factură propriu-zis filosofic-hermeneutică („onto-hermeneutică"), ca nivel strategic la care ea se cere pusă – într-un sens larg al termenului[37] şi cel puţin ca primă aparenţă a înfăţişării ei –, deoarece unei interpretări determinate (aşa cum se cuvine să considerăm, de fapt, feluritele teorii[38] ale metaforei/

[37] E drept, într-o accepţie *foarte* incluzivă a hermeneuticului, în care ar fi puse între paranteze diferenţele (sau chiar lipsa soluţiilor de continuitate) între, de pildă, o fenomenologie a experienţei înţelegerii istorice a sensului, resorbite apoi într-o „ontologie langajieră" *(Sprachlichkeit)* a creşterii acestuia (Gadamer), o fenomenologie a autoînţelegerii mundane a subiectului, aşa cum ea e recuperabilă din şi la articularea diferitelor specii de activităţi discursive ale sale (Ricoeur), pe de o parte, iar pe de alta, deosebirea crucială dintre aceste filosofii hermeneutice şi o tematizare ca *Auslegung* (lectură explicitantă, „exegeză") a unui *Seinsverstehen* imanent şi implicit într-un (sau, mai bine zis, implicat de un) *Dasein* ce nu este altceva – „el însuşi" – decât tocmai precomprehensiune existenţială a lui a-fi-în-lume, pentru ca pe această cale să fie degajate, solidar cu liniile de câmp ale structurilor constitutive ale zisului *Dasein,* configuraţiile fenomenale ale lui a-fi-în-lume, totul în intenţia de a pregăti un sol pentru o *Interpretation* a sensului fiinţei ca temporalitate (iar înţelegerea de sine în termeni de „hermeneutică" a gândirii lui Heidegger, se ştie, nu merge mai departe de momentul *Sein und Zeit*, cf. „Aus einem Gespräch von der Sprache" [1953/54], in *Unterwegs zur Sprache,* GA, vol. 12, 1985, p. 79–146). Ba mai mult, ar fi o accepţie atât de laxă a hermeneuticului – ajunsă chiar oarecum la modă în ultimele două decenii ale secolului trecut (v., de exemplu, Jean Grondin, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, sau Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris, 1985) –, încât să mai poată cuprinde nu doar un spectru de postfundaţionişti şi/sau post-moderni „voioşi" (în sensul neonietzschean, găsind adică motive pentru asta în redescoperirea tezei nietzscheene că „nu există adevăr, ci doar interpretări"), mergând de la neogadamerianul G. Vattimo, cu al său *„pensiero debole"*, până la ex-pragmatistul R. Rorty, ci chiar şi reprezentanţi ai Şcolii de la Frankfurt (atât de diferiţi) ca Adorno sau Habermas (cf. Grondin) şi chiar... Derrida (v. aceeaşi lucrare a lui Grondin; dar şi Aurel Codoban, *Semn şi interpretare. O introducere post-modernă în semiologie şi hermeneutică,* Cluj, Edit. Dacia, 2001, sub categoria didactic-metadescriptivă de „hermeneutică slabă").

[38] În ce priveşte o bună parte a teoriilor analitice ale metaforei, ele sunt, de fapt, elucidări logice ale aşa-zisei predicaţii metaforice, deci funcţionează înăuntrul unei teorii a limbajului care rămâne una propoziţională. (Iar atunci când teoria limbajului e una consecvent wittgensteiniană, după

metaforicului) nu avem, în genere, să-i contrapunem decât o altă interpretare, eventual mai „puternică”[39].

Astfel, există serioase piedici în calea satisfacerii fruste a cerinței de a produce, anterior oricăror alte considerații, o definiție *reală* şi pertinentă a *faptului integral* al metaforei. Iar răspunsul e de amânat odată mai mult dacă e să ținem cont, în acelaşi timp, de nivelul virtual de comprehensiune – bazat totuşi pe achizițiile actuale şi independent de insuficiența semnalată – a implicațiilor metaforei, orice ar fi „lucrul însuşi”, sau: dacă este să ne ferim a sucomba în paradoxele *metaforicității metaforei*[40] (ceea ce este totuna, dar are meritul, pe care îl prefer, de a fi o formulare pozitivă a dificultății).

Bunăoară, pentru a ilustra într-un fel euristica acestor achiziții (şi pentru a indexa astfel „vestea cea bună”, ca să zicem aşa, în privința ascensiunii metaforei pe cel mai înalt firmament al teoriei contemporane), putem cita aprecierea – e drept că hiperentuziastă, dar destul de tipică – făcută de unul dintre teoreticienii care şi-au consacrat o parte însemnată din demersurile reflecției asupra metaforei (ca şi promovării acestei teme de reflecție şi investigație). Astfel, spunea el, „examinarea metaforei este unul dintre cele mai fructuoase moduri de a aborda fundamentale probleme logice, epistemologice şi ontologice” – sau: „explorarea modului cum noi recunoaştem, înțelegem şi folosim metafore e intim cuplată cu o rețea de preocupări centrale epistemologice şi metafizice” –, caracterul „fundamental” dobândit, prin implicație, de investigația metaforei fiind justificat prin contaminarea acestui demers cu o calitate de statut transferată asupra sa de la „centralitatea” – e drept că postulată automat – *acelor* genuri de preocupări (*i.e.* logică, epistemologie) pentru „orice înțelegere filosofică a experienței umane”. Tot el relua şi radicaliza (hiperboliza) estimarea, exprimându-şi în acelaşi timp „convingerea că metafora nu este doar o chestiune de interes trecător; ci mai degrabă că […] studiul metaforei deschide noi căi de explorare şi chiar de *reformulare a unei problematici perene a*

„al doilea Wittgenstein”, firește, precum la D. Davidson, de pildă, metafora ca metaforă se disipează într-un efect pragmatic sau performativ de sens la nivelul căruia distincția dintre un uz propriu, respectiv impropriu îşi pierde sensul.) Or, e util să ne amintim aici că, la Aristotel, predicația însăşi era gândită ca „interpretare”, în limbajul ca atare, aparținînd chiar propoziției/ predicației apofantice referitoare la lucrul despre care se spune ceva. Cf. *Perí hermeneías*.

[39] Asta putând însemna însă, circumstanțial pragmatic şi cvasi- sau parapolitic, chiar şi una doar mai influentă, pur şi simplu, într-o perioadă sau altă – datorită puterii culturale efective, a hegemoniei deținute/ exercitate de un mediu academic şi de cercetare la un moment dat, de un anumit consorțiu de discipline aliate epistemic etc.

[40] Arheologia acestui echivoc, greu de stăpânit în *consecințele* sale, ne trimite îndărăt până la Aristotel însuşi, în a cărui primă teoretizare a metaforei se originează: „cuvântul-metaforă [i.e. *metaphora*, *metapherein*], la Aristotel, se aplică oricărei transpuneri de termeni. Analiza sa pregăteşte astfel o reflecție globală asupra figurii ca atare. Putem regreta, pentru claritatea glosarului, că acelaşi termen desemnează când genul (fenomenul de transpunere […]), când o specie ([…] tropul asemănării). Acest echivoc este interesant în sine. El ține în rezervă un interes distinct de cel legat de taxinomii […]. Un interes pentru mişcarea însăşi de transpunere. Un interes pentru procese mai curând decât pentru clase” (P. Ricoeur, *Metafora vie*, ed. cit., p. 32–33).

filosofiei occidentale"[41]. Chiar şi subscriind (în ce mă priveşte: deşi subscriu cu totul, deşi din alte motive) la această teză, în formularea ei nominală, optimismul acesta gnoseologic este totuşi de prizat cu măsură (una chiar parcimonioasă), cel puţin atâta vreme cât el nu trece proba de foc a dublării sale printr-o viguroasă reflecţie filosofic-critică, în special instruită dinspre tradiţiile filosofiei (zise, pentru anglo-saxoni) „continentale"[42].

Fiindcă, pe de altă parte, „vestea cea proastă" e că – între altele, şi datorită acestei maxime vizibilităţi teoretice dobândite de metaforă (un pleonasm filosofic, cel puţin etimologic) – a devenit la fel de vizibil că „nu există un loc nonmetaforic de unde am putea lua în considerare metafora […] ca pe un joc desfăşurat *în faţa* privirii"[43]. Acest „avertisment", pentru a relua cuvântul lui Ricoeur, care însă e un

[41] Este vorba de acelaşi Mark Johnson, în prefaţa volumului colectiv, îngrijit de el însuşi, cf. *op. cit.*, p. ix, x (sublinierea din citat îmi aparţine). Johnson este coautor, alături de semanticianul cognitivist G. Lakoff, al unei alte lucrări celebre despre metaforă: *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1980.

[42] Este ceea ce, între timp, a făcut, într-un fel, Clive Cazeaux prin cartea sa *Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida,* Routledge, New York / London, 2007. Pe de o parte, el reconstituie (reconstruieşte) sistematic reperele unui *filum* tematic al gândirii despre metaforă în filosofia europeană modernă şi contemporană, începând cu Kant, construind, în funcţie de o „grilă" de chestiuni strategice (*e.g.* instituirea subiectivă a obiectivităţii, raportul experienţei cu lumea, corporalitate a sensibilului şi incorporare, limite ale apartenenţei), o topografie a principalelor poziţii teoretice în această problematică (în afară de Kant, la Nietzsche şi la Heidegger, la Merleau-Ponty şi Bachelard, Ricoeur şi Derrida). Pe de altă parte, el angajează – sau, mai exact, lărgeşte şi adânceşte, pe urmele lui M. Johnson şi chiar M. Black, deja – un fel de dialog al teoriilor analitice şi cognitiviste ale metaforei (inclusiv consecinţele lor în reconsiderarea funcţiilor ei propriu-zis epistemologice) cu această tradiţie „continentală", în intenţia explicită de a arăta „câştigurile" teoretice (filosofic-gnoseologice în sens convenţional) pe care model(iz)ările analitice / cognitiviste ale (explicaţiei) predicaţiei metaforice le-ar dobândi, dacă promotorii lor ar consimţi să recunoască – sau să-şi regăsească – în tematizările „continentale" măcar unele dintre presupoziţiile filosofice ale propriilor abordări. Dominanta acestor sugestii filosofice „continentale" recomandate teoretizărilor analitice rămâne una marcat kantiană şi la Cazeaux, ca la M. Johnson*, iar astfel Cazeaux, care, dincolo de medierile reciproce ale diverselor poziţii, şi le cerne, pe această cale, pe ale sale, rămâne în teoria sa a metaforei un strict post-kantian, chiar dacă unul „adus la zi". (El e convins de caracterul definitiv – şi deci de fecunditatea euristică perenă – a soluţionării, la Kant, a chestiunii schematismului şi a imaginaţiei transcendentale – mediere articulatoare între intuiţiile sensibilităţii şi categoriile intelectului, constitutivă pentru posibilitatea formării obiectelor experienţei – pe calea oblică sau laterală a exploatării pentru reflecţia estetică contemporană a tematizărilor în privinţa judecăţilor reflexive estetice şi de finalitate ce fac obiectul *Criticii facultăţii de judecare,* tematizări a căror semnificaţie teoretică fundamentală e, cum se ştie, subordonată poziţiei sistematice şi funcţiei mediatoare a celei de-a treia *Critici:* între ceea ce justifică transcendental *Critica raţiunii pure* – obiectivitatea şi necesitatea lumii naturale a experienţei – şi ce garantează *Critica raţiunii practice* – libertatea şi autonomia lumii subiective a scopurilor, normelor, valorilor, creaţiilor simbolice etc.)

* Vezi M. Johnson, *A Philosophical Perspective on the Problems of Metaphor*, in R. P. Honeck şi R. R. Hoffman (ed.), *Cognition and Figurative Language,* Lawrence Erlbaum, Hillsdale, New Jersey, 1980, p. 47–67.

[43] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 34. (Sublinierea mea.) După mine, acest „desfăşurat în faţa privirii" numeşte, fără să-şi dea seama, întocmai raportul cu lucrurile, raportarea-la conţinută în el, pe care Heidegger îl/o desemnează ca *Vorhandenheit.* Iar consecinţele – supărătoare, în fond, mi se pare, pentru tezele lui Ricoeur despre metaforă – sunt, aşa cum încerc să arăt în continuare (cf. şi nota următoare), importante.

avertisment ce nu mai avertizează nimic[44], fiind mai degrabă o simplă *indexare* a unei *circumstanţe inconturnabile,* în interstiţiile căreia suntem prinşi, inevitabil, mai semnalează ceva. El ar fi un fel de anticipare sau de *bănuială* principială (în sensul acelei strategii a gândirii, ai cărei maeştri sunt binecunoscuţi) care ne-ar preveni nu atât împotriva pretenţiei ca simpla retorică (sau retorica în sens îngust[45]) să fie aceea care controlează metafora (figurile în general – „cuvântul «figură» […] este el însuşi metaforic"), şi nici măcar în privinţa „oricărei filosofii care ar vrea să se debaraseze de metaforă [sau de figuralitate – *n.m.*] în avantajul unor concepte nonmetaforice"[46], cât în raport cu ceea ce am numit „metaforicitatea metaforei". Şi

[44] E cuvântul lui Ricoeur, în contextul respectiv. Dar e vorba de fapt de ceva care, dacă nu e încă stabilit sau acceptabil pentru oricine în ordine teoretică, mi se pare totuşi că e ceva *împlinit* de-a binelea, în destinul gândirii occidentale – conform avertismentului sibilinic al lui Heidegger: „metaforicul nu se află decât în limitele metafizicului." În orice caz, această anticipare – fulgurantă, evanescentă ca orice ecleraj de acest fel (iată-ne în plină metaforă foto-logică!) – ar trebui înţeleasă ca raportându-se la deznodământul până la urmă radical *indecidabil* al inteligibilităţii oricărei discuţii asupra metaforei împinse *suficient* de departe, lăsată adică să-şi desfăşoare rând pe rând meandrele, faldurile, pliurile, întretăierile, rupturile, recadrările, întreţeserile, recurenţele, contextele (tot atâtea „metafore", deconstructiviste de data asta), atâtea câte vor fi fiind în mod distinct reperabile, pentru a avea în sfârşit „sub ochi" şirul nedefinit sau, mai curând, pentru a resimţi efectul de vertij datorat simultaneităţii tuturor dificultăţilor în stare să destabilizeze, dacă nu chiar să zădărnicească de-a dreptul orice speranţă în posibilitatea articulării şi etalării metodic discursive a vreunei abordări pozitive, finite a metaforei. Fiindcă ne putem întreba, în schimb, dacă aşteptarea de „a avea sub ochi" ceva, aici, şi anume în speranţa de a avea ceva adunat la sine şi în sine, reperabil ca atare, şi încă în felul unui ob-iect *obstans* real şi deci susceptibil de (a fi „dominat" intelectiv prin) studiu şi cunoaştere (de presupus, la fel, reale, efective), atunci când „vine vorba" de acest „a vedea ceva ca altceva" numit metaforă – indiferent de cât de puternică, de îndrăzneaţă, de penetrantă sau subtilă, de abisală sau de vie, de autogenerativă şi autoformantă ar fi vederea intrinsecă a lui „ca" – nu este de fapt decât renghiul în ordine eidetică (cu consecinţele lui, iată, şi epistemologice, nu numai fenomenologice) al conceperii dintotdeauna a raportului intern dintre a aprehenda ceva, respectiv a vorbi despre acest ceva (acelaşi?) prin prisma (iată!) a lui „a avea sub ochi" unul sau altul dintre lucrurile lumii. Cu consecinţa contradictorie (şi în mod cert zăpăcitoare), atunci, că metafora fie e indexul unui eidos fără fenomenalizare *proprie,* fie că ea numeşte o jerbă nedefinită, şanjantă de fenomenalizări *aneidetice,* fie că despre metaforă nu se poate spune, sub un unghi fenomeno-logic descriptiv riguros, că ar fi *ceva* despre care ar începăa fenomenalizare (nici măcar „langajieră"); pe scurt, că ea, în ea însăşi, nu e ceva care să „apară" şi deci să poată şi fi ceva anume pentru intelecţie... Ba dimpotrivă, ar fi, atunci când încerci să îi produci conceptul, ceva ce se sustrage nedefinit şi, în acest sens, ea chiar „dispare". Ceea ce regăseşte, în fond, teza derridiană este că, în privinţa metaforei, ceea ce ar exista ar fi doar o mulţime nestăpânită – şi de nestăpânit (cf. *„le tour de plus, toujours"*, *„le tour supplémentaire"*) – de „efecte metaforice" de sens (şi, la urma urmei, efecte de *archi-écriture*). Singura cale (sau subterfugiu sau remediu), atunci, pentru a întreţine speranţa teoretică de a putea fi, cumva, în prezenţa unui obiect stabil şi discernabil numit metaforă, pentru a-l putea „avea sub ochi" de pe toate părţile, ca să zicem aşa, şi a-i putea produce teoria „integrală", rămâne practicarea – deliberată sau candidă – a unui fel de ficţiune epistemologică. Ea constă în studiul „pe bucăţele" al pseudofenomenului metaforic (denominaţia de „proces" metaforic, la singular, e, negreşit, tot o marcă a acestui remediu), conform „perspectivelor" diverselor discipline ce pot fi implicate, pentru a reuni apoi totul, pe baza *aceleiaşi* ficţiuni, într-o „mare teorie" cuprinzătoare/ comprehensivă („filosofică") „a discursului omenesc". O teorie care, fiindcă excedează totuşi domeniile de pozitivitate ştiinţifică, nu se poate înfăţişa decât ca hermeneutică.

[45] Cf. G. Genette, *La rhétorique restreinte*, „Communications", 16, Seuil, 1970, p. 158–171 (reluat în *Figures III*, Seuil, 1972, p. 21–40).

[46] Ricoeur, loc. cit.

anume că prin aceasta din urmă nu ne aflăm în preajma unei simple scurtcircuitări retorice (de risipit printr-o exprimare eventual mai supravegheată), şi nici măcar în faţa unui paradox noţional (de genul *nota notae est nota rei ipsius*) ori formal (clasa claselor…), care să fie stăpânit prin introducerea distincţiei tarskiene între limbaj şi metalimbaj. Chestiunea nu ţine de cadrul logicii predicatelor, fiindcă nu avem de examinat valoarea de adevăr sau analiticitatea semnificaţiei *(meaning)* pentru propoziţia „metafora este o metaforă", ci ţine în fond, în ultimă instanţă, de *straturi culturale* (şi de „turnúri de limbă" şi deci de reflexivitate, întâi şi-ntâi, având imbricate în ele „perspective" multiple, nu rareori distincte ori eterogene – *i.e.* seminţe de „interpretări" în sensul nietzscheean) *glisând pe şi interacţionând cu alte straturi culturale*. Desigur, ar trebui probată mai întâi implicaţia reciprocă, inerenţa dintre procesele/ reţelele metaforice ale sensului şi cultura, comună şi savantă, a unei epoci sau comunităţi (sau orice alt decupaj operaţional al unei secţiuni prin ceea ce numim cultură) – şi aici nu este vorba numai de utilizarea unei binecunoscute teze semiologice („cultura ca sistem/ practică semnificant(ă)"), ci, eventual, şi de laborioase descrieri empirice de istorie şi antropologie culturală[47].

În orice caz, împrejurarea că metaforicitatea metaforei este un echivoc conceptual care se lasă abordat (nu dizolvat, ci pur şi simplu explicitat) nu atât logico-semantic, cât istorico-teoretic – caz în care numele metaforei ar fi încă un exemplu de „paleonimie" (cu termenul lui Derrida) – înzestrează ascensiunea metaforei în prim-planul dezbaterii filosofice actuale cu o inerentă dimensiune istorică imposibil de eludat. Starea de conflict al interpretărilor caracterizând metaforologia pe „orizontala" co-prezenţei teoriilor contemporane (şi în sincronia suprapunerilor şi litigiilor disciplinelor) ce-şi dispută explicaţia esenţei metaforei e străbătută prin miezul ei cel mai intim – „nucleul" ei logico-transcendental, să zicem – de „transversala" (operaţiilor) unei istoricităţi profunde asupra căreia trebuie insistat. Ea se leagă, în fond, de o mişcare mult mai amplă petrecută în orizontul global al filosofiei contemporane, pe fundalul căreia evoluează metaforologia. Cele mai stăruitoare şi dezvoltate investigaţii asupra metaforei au fost desfăşurate, pe de o parte, în cadrul şcolii zise „analitice" (M. Black, E. MacCormack, D. Davidson, N. Goodman, M. Hesse, M. Johnson, J. Searle, C. Turbayne etc.), iar pe de alta în cadrul fenomenologiei hermeneutice, zise „continentale" (mai ales P. Ricoeur, dar şi H. Blumenberg, H.-G. Gadamer, J. Garelli, J. Greisch, R. Kearney, A. L. Kelkel etc.). Nu este o întâmplare că metafora a fost serios luată în considerare de către aceste două curente care – sub egida a ceea ce se cheamă *„the linguistic turn"* şi/sau *„le tournant herméneutique"* a(le) raţiunii[48] – au contribuit împreună de o manieră

[47] Cf., de exemplu, Antoine de Baeque, *Le Corps de l'Histoire: métaphores et politique (1770–1800)*, Paris, Calman-Lévy, 1993; sau J. Chr. Crocker (ed.), *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1979.

[48] Cf. lucrarea deja citată a lui Jean Grondin (v. n. 37) sau *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993 a aceluiaşi, de exemplu; explicit, la Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison,* Paris, Cerf, 1985; sau, într-o cheie mai mundană (*i.e.* mai puţin interesată/ preocupată de concilierea „raţiunii" teologice cu cea seculară), lucrările elevului italian al lui Gadamer, Gianni Vattimo.

decisivă la inflexiunea radicală petrecută în înţelegerea generică de sine pe care azi o poate avea filosofia: nu numai în privinţa înrădăcinărilor ei pragmatico-mundane şi istorico-culturale – dintotdeauna, şi la fiece „moment" considerat în istoria „sa" –, dar şi, mai în profunzime, în privinţa pârghiilor esenţiale ale producerii şi reproducerii sale ca tip de schematizare savantă a sensului (sensurilor) experienţei lumii într-o epocă oarecare. „Explozia" metaforologică (în *toate* sensurile...), atunci, înseamnă nu numai o evoluţie a teoriilor metaforei cât priveşte reperele tradiţionale ale explicaţiei *ei*[49], aşadar o deplasare a conceptualizării metaforei *în* istoria acestor teorii, dar, de asemenea, ea înseamnă şi o deplasare în chiar intelecţia metaforicului, una care înscrie istoricitatea – sau developează istoricitatea înscrisă – *în însăşi munca metaforicului şi de către ea, ca atare*, la „rădăcina" (ori „sursa") absolută a emergenţei sensului, la arhi-originea acestuia şi deci indefinit prealabil oricărei distincţii ‚metaforic' *vs.* ‚propriu'/ ‚literal'[50] (ceea ce, evident, scapă, cu mult, unei simple prezentări istoriografice a succesiunii teoriilor despre metaforă). Cu alte cuvinte, noua „vizibilitate" teoretică a metaforei aduce cu sine, prin intermediul unei mai profunde sesizări/ scrutări a metaforicului „în el însuşi" (sau, dacă se preferă, a *propriului* metaforicităţii în genere), o nouă vizibilitate a istoricităţii şi *facticităţii* (a facticităţii istoriale) a înseşi teoriei – a teoriei în general, şi în particular a celei a metaforei – cât priveşte developarea efectelor prezenţei în supoziţiile tacite ale oricărei teorii (inclusiv, deci, a uneia a metaforei) a „sedimentelor" de felul „umbrelor" opace, al „petelor oarbe", al repercusiunilor reale, efective – adică, şi urmări, şi contraşocuri (deci, în fond, urme, dâre, fisuri ale impactului unor „forţe", şi nu *filum*-uri continue, cumulative de semnificaţie ori meridiane „luminoase" de sens[51]) – provenind dintr-o altă „istorie eficientă" (tot o *Wirkungsgeschichte* şi ea): cea a complicităţilor latente, dar indisociabile nu doar între metaforicitate şi conceptualizare (ca schematizare în genere, de orice fel, a sensului), ci şi între acestea şi temporalitate (în efectivitatea ei strict *fără* reprezentare), care, traversându-le, le lucrează şi le rearanjează celor dintâi raportul, eventual însă şi dizlocându-l şi antrenând astfel posibilitatea unor alte piste pentru a-l gândi[52]. Posibil, chiar extra-metaforologic.

[49] O explicaţie care avea loc în contextul unei viziuni asupra limbajului centrată pe nume – „numele propriu" al „lucrului" – şi pe experienţa denominării (metafora ca o substituţie/ comparaţie prin intermediul cuvintelor) sau enunţarea metaforică drept abatere, oblicitate, ocol (*trópos*) în raport cu enunţarea „directă" şi „corectă", co-rectă fiindcă di-rectă. Pentru trecerea de la teoriile „substituţioniste" la cele „interacţioniste" în teoretizarea filosofică a metaforei, cf. M. Johnson (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, 1981.

[50] Cf. şi H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, p. 433.

[51] În sensul distincţiei făcute de Derrida între „forţă" şi „semnificaţie" în eseul cu acelaşi titlu din *L'Écriture et la différance*.

[52] Sub această formă, având marcată *en creux* şi o nuanţă (poate prea) gadameriană, se va fi recunoscut că aceasta este în fond, fie şi parţial, în ceea ce ea *poate* acorda felului hermeneutic de a gândi chestiunea, şi esenţialul operativ al tezei lui Derrida din *La mythologie blanche* (in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 247–324); bineînţeles, sub restricţia, extrem de importantă totuşi – şi a cărei examinare amănunţită, insistentă, până la ultimele ei consecinţe, rămâne de făcut –, că între cele

Chiar şi aşa, discuţia nu s-ar încheia automat aici. În trena simţului comun, sau devenit aşa, şi a percepţiei sale persistente despre metaforă (bunăoară: „figură de stil", „înfloritură" de „expresie" – în fond, a unei impresii subiective –, „comparaţie subînţeleasă", deci „analogie" etc.), şi în pofida (ori tocmai datorită) tehnicităţii înalte de care se bucură tratamentul teoretic circumscris al metaforei în unele cercuri savante, rămâne să stăruie în opinia filosofică cea mai largă o rezervă, dacă nu chiar o mefienţă, faţă de amploarea virtuală a chestiunii metaforei. Mai precis, e vorba de cecitatea în privinţa extensiei efective, *în real* (dincolo chiar de domeniile artei – verbale ori de alt fel), a fenomenului metaforic; aşadar, cât priveşte metafora, de data aceasta, nu doar ca obiect inteligibil vizat de/în teoretizarea unui gen de enunţări „necanonice" în raport cu o teorie apofantică a frazei (implicând adică, în egală măsură, turnúri semantico-expresive, scheme predicative, efecte referenţiale şi performative, mecanisme de producere şi decodare ireductibile), ci o cecitate faţă de metaforă ca nume indexând structuri *reale* – relativ identice – de „distorsiune (/ transgresiune) categorială (/ domenială)" productivă, recognoscibile în diverse câmpuri fenomenale în mod obişnuit văzute/ concepute ca eterogene. Această lipsă de acuitate ori de sagacitate a percepţiei filosofice (*theorein*) este de bună seamă un reziduu a ceea ce metafizica occidentală – din raţiuni, în esenţă, fie transcendentale, fie nominaliste – a gândit, dintotdeauna, despre metaforă. Măcar că gândirea aceasta nu-i complet lipsită de contradicţie cu sine. Căci ea, multă vreme, de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei ei, *nu* recunoaşte „demnitatea" (/ provocarea) teoretică a metaforei (sub ipostaza teoriei clasice a tropilor o exilase doar în domeniul minor, subaltern al expresiei „stilistice", complet exterioare conţinuturilor „pure", nu doar mute, afone, ci şi a-gramato-/grafice, ale gândirii, pentru ca mai târziu, odată cu invenţia conceptuală, filosofică de altfel, a „literaturii"[53], s-o rataşeze ei), disprețuindu-i ori reprimându-i „farmecele" retorice considerate subversive pentru proiectul său de adevăr; iar când, în sfârşit, teoria contemporană, de toate speciile epistemice şi la toate nivelurile strategice, o face un *obiect* de cercetare, natura ei redutabilă şi stranie – *inquiétante* şi *unheimlich* – se încearcă a fi ţinută în frâu printr-o... metaforologie: aşadar, *o recunoaşte* totuşi în *eficacitatea* sa. (Deh, *Wirkungsgeschichte!*)

N-aş fi evocat aici poziţia tradiţională, bimilenară, a filosofiei faţă de metaforă, care ar merita desigur o discuţie mult mai amplă (mai bine zis, mai amănunţită, dat fiind că ea se exprimă şi se specifică tocmai ca teoriile metaforei la care reflectăm), dacă ea n-ar oferi prilejul pentru o remarcă de principiu înscriindu-se

două poziţii, cu desfăşurările lor filosofice complete cu tot, ar putea fi amenajat un veritabil sol de compatibilitate. (V. pentru asta şi *infra,* n. 66.) Pentru *Wirkungsgeschichte*, ca efect al dinamicii (un pic „mecanice", „automate", „de la sine", mi se pare) prin care se realizează istoric comprehensiunea prin intermediul „fuziunii de orizonturi" *(Horizontverschmelzung)* şi, de asemenea, rezultatul conceptual distinct în care se exprimă cel mai apăsat, la Gadamer, cuvântul istoricităţii comprehensiunii, înainte de a se dizolva în radianţa „luminoasă" a oceanului neţărmurit al lui *Sprachlichkeit* (v. partea a III-a din *Adevăr şi metodă,* vol. 1), cf. H.-G. Gadamer, *lucr. cit.*, p. 296–312.

[53] A se vedea Philippe Lacoue-Labarthe şi Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.

nemijlocit – şi, de asemenea, incisiv de-acum – pe linia interesului precis al reflecţiilor de faţă şi care, se va vedea de îndată, este de fapt o linie de demarcaţie, de despărţire („a apelor", cum se spune) şi chiar de separaţie (ori „divorţ"). Trebuie astfel spus măcar că, mai degrabă decât de retorică (stilistică, poetică, teorie literară ori chiar estetică) în raport cu o problematică gnoseologică (sau epistemologică, sau chiar şi una hermeneutic-filosofică, subîntinzând şi formalizând, toate, în filigran, conceptualitatea legitimantă a pretenţiei la adevăr a teoriei/ înţelegerii, în general, şi a celei filosofice în particular), şi mai degrabă şi decât de o „aplicaţie" teoretic-hermeneutică specială referitoare la chestiunea expunerii *(Darstellung)* – „literare" sau nu (de fapt, alternativa e doar între o noţiune restrânsă, estetizată şi/sau „poeticizată", ori una lărgită a literarului[54]) – a adevărului („filosofic", cu sau fără ghilimele) al teoriei[55], aici este vorba despre chestiunea „textualităţii" *gândirii* înseşi, şi a gândirii ei ca atare (ca şi a răspunsului la întrebarea: ce „este" un text? – în genere şi oricare, indiferent de „genul" lui). Adică de aceea a scrierii/ scriiturii

[54] Aşa cum, de pildă, o poate atesta împământenirea uzajului expresiei „literatură de specialitate", cu mult dinainte de uzanţa „pragmatică", larg răspândită astăzi şi ea – şi despre care pot fi de acord că e, intelectual şi cultural, simptomul unei neobarbarii –, cu care ne întâlnim atunci când vedem pe rafturile (reale sau virtuale) ale marilor (reţele de) *bookstores* de unde ne procurăm azi tot mai des cărţile (pe măsură ce vechile librării dispar) că totul stă, *grosso modo*, sub departajarea „literatură" *fiction,* respectiv *non-fiction.*

[55] Fie şi la cea mai fugară anamneză istorico-filosofică, nu vom putea rata să ne amintim de existenţa în tradiţia (scrisă) a gândirii filosofice (formalizată, în plus, cultural şi intelectual, drept „carte", respectiv „texte" – „de filosofie", cu genurile şi speciile lor recenzabile istoric) a cel puţin două momente culminante, absolut distincte – unul e grec, celălalt german – şi totuşi asemănătoare într-o privinţă, ele fiind exemplare nu doar pentru prestaţia reflexivă a filosoficului în genere, ci totodată şi pentru realizarea exigenţei filosofice *par excellence,* ca şi *expunerea* „conţinutului" gândirii să fie (cel puţin) *la fel de filosofică* în „forma" ei. (Căci doar astfel discursivitatea aceasta reflexivă pusă în scris, potrivit unei forme logice interne, care *in concreto* e chiar textul filosofic, în scriitura sa, îşi poate satura ambiţia, norma autoimpusă a propriului gen.) Şi bineînţeles că aceste momente fac precedent (şi autoritate) pentru orice aducere în discuţie a chestiunii lui *Darstellung* filosofică. Cele două momente la care trimit (dar ele nu sunt şi singurele) sunt, firește, în ordine cronologică, „Platon" şi „Hegel" (în ordine „speculativă" ar fi, de bună seamă, invers, *ipse* Hegel *dixit*). Platon tematizează chestiunea lui *Darstellung* filosofică – care la el sunt *Dialogurile*, în formalitatea lor material-scrisă, compusă – în *Timaios,* în *Phaidros,* dar şi în *Republica* şi în *Legile* şi, de asemenea, în *Scrisoarea a VII-a;* Hegel, în *Prefaţa* la *Fenomenologia spiritului* şi, în genere, în introducerile speculative la cele mai importante tratate ale sale. Sensul precis al acestui rapel este de a reaminti că dispozitivul textual pe care şi-l creează „discursul" filosofic (al „vocii" care articulează semnificaţii de acest fel) pentru a-şi susţine logicitatea internă, a propriului material semnificant (iar asta se întâmplă prin supradeterminări de tradiţie ce nu pot fi rupte sau încălcate cu una, cu două), îi prescrie acestuia şi felul – propriu – de lectură (ea e şi a unui timbru, a unui tonus, ritm etc.), inclusiv atunci când e vorba despre ceea ce, uzual, s-ar chema „figurativitate": „stil" („literar"), úzuri şi idiosincrazii „retorice", în fine, folosirea de „metafore". Cu atât mai mult la „marii autori" filosofici – care sunt mari nu doar fiindcă „inventează" noi concepte (sau resemnifică notabil unele mai vechi) şi câmpuri de relaţii logice între ele, ci şi fiindcă ocazionează, prin scrisul lor, prin maniera lor de a-i citi (şi de a-i preda) pe înaintaşi (sau pe congeneri) *inflexiuni* semnificative în modalităţile de a vorbi, a exprima, a expune conţinuturi de gândire filosofică, impunând astfel modele (tipare, croiuri, mărci, amprente) recognoscibile pentru câte o reflexivitate-text ce poate fi mai mereu raportată la nume proprii (şi din care „aspectul" *Darstellung* e greu de separat de turnúrile esenţiale ale gândirii, chiar şi prin prelucrările – tocirile, simplificările – didactice ori prin transformarea în „doctrină" în cadrul unei scolastici).

(*l'écriture*) – şi deci de asemenea a *lecturii* (în toate sensurile şi „contextele" unde avem înscrieri ale ei, concomitent sau nu cu o reflecţie-text expresă sau scripturalizată nemijlocit)[56] – prin care se efectuează prestaţia mundană a regimului discursiv numit filosofic începând de la... Platon, cel puţin[57]. În felul acesta, luarea în considerare a raporturilor dintre metaforă – ca instanţă nu doar de sens ideal gândit (*Sinn*), sens ideal şi *idealiter* gândit (*i.e.*, în fond idealist) – şi „discursul" filosofic *în* textul *său* (şi prestaţia materială a acestuia) – ca efectuare reală, istorică (istorico-praxică, socio-culturală etc.), a sensului unui a-fi-în-lume onto-istoric (eşte), *geschichtlich*, în accepţia heideggeriană cea mai proprie („sens" ca *Bedeutung,* în multiplicitatea reglată a accepţiilor sale, şi *Bedeutsamkeit*) – ar aparţine de drept (şi) şantierului gramatologic deschis prin lucrările lui J. Derrida[58], ba chiar îi aparţine cu

[56] În privinţa chestiunii lecturii, în sensul ei filosofic riguros (gramatologic) de revers şi complement-supliment al scrierii desconstrucţiei, îmi îngădui să trimit la dezvoltările schiţate în „prefaţa" la ediţia românească a cărţii lui Ph. Lacoue-Labarthe, *Ficţiunea politicului. Heidegger, arta şi politica* (Edit. Idea, Cluj, 2010), a cărei traducere am şi semnat-o. Cf. „Notă. Asupra ediţiei şi notelor traducerii (Prolog la lectură)", *op. cit.*, p. 5–18.

[57] Cf. Jacques Derrida, *Farmacia lui Platon*, in *Diseminarea* (trad. de Cornel Mihai Ionescu), Bucureşti, Edit. Univers Enciclopedic, 1997, p. 65–177; Philippe Lacoue-Labarthe, *Typographie*, respectiv, Jean-Luc Nancy, *Le ventriloque*, ambele în volumul colectiv (semnat, în afară de cei doi, şi de S. Agacinski, J. Derrida, S. Kofman şi B. Pautrat), *Mimésis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975, p. 170–270 şi 273–338; de asemenea, Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.

[58] Cu doar câteva luni înainte de dispariţia sa, filosoful francez evoca, într-o conversaţie cu Jérôme-Alexandre Nielsberg (publicată în ediţia din 28 ianuarie 2004 a cotidianului „L'Humanité" sub titlul *Jacques Derrida, penseur de l'évènement*), parcursul său filosofic de până atunci, principalele mari teme care l-au solicitat, dimpreună cu motivaţia precisă sub care ele i-au interpelat gândirea, oferind totodată o explicaţie retrospectivă, surplombantă, epurată până la esenţialul care merită reţinut (de către oricine, nu doar de specialişti), a intenţiei „originare" sau *princeps* sub impulsul căreia s-au petrecut întâiul avânt al „aventurii" sale filosofice şi tot ce a urmat după aceea. Pe lângă avantajul enorm al acestei autoexplicitări „de bătrâneţe" de a smulge tocmai începuturile lui Derrida – şi sensul a *ce* a pus el în mişcare – din circumstanţele (intelectuale, teoretice, ideologice, culturale) cu adevărat datate ale controversei, dominante în epocă, structuralism (şi semiotică, inclusiv marxizante ori neofreudiene) *vs.* fenomenologie (circumstanţe reponsabile de atâtea *malentendus* persistente – *e.g.* deconstrucţia „metodă" de „analiză" sau „critică de text" prin desfacerea de arhitecturi conceptuale în binarităţi noţionale inversate; sau deconstrucţia „filosofie a limbajului", practică intelectual-literară chintesenţă a „postmodernismului", a *„French theory"* etc.), ea mai are şi interesul, considerabil, de a părea să cauţioneze (direct sau „printre rânduri", ţinând cont şi de ansamblul convorbirii*) sau cel puţin să nu interzică toate incidenţele felului meu de a înţelege deconstrucţia implicate deja, ici şi colo, în discuţia de acum. (Ceea ce nu înseamnă că eu aş fi – sau aş crede că sunt, ca şi cum asta ar fi posibil – un „derridian". „Frumuseţea", dacă se poate spune aşa, cu deconstrucţia este că, dacă ea este situată – şi semnată –, de fiecare dată, ea nu se află în proprietatea nimănui...) Prelevez din textul interviului un fragment ce mi se pare pertinent (şi util nemijlocit) pentru nodul de faţă al discuţiei. „**J.-A. N.**: Unul dintre aforismele dumneavoastră a ajuns celebru: «Nu există extra-text» *[Il n'y a pas de hors- texte]*. Dacă totul este text, metoda deconstrucţiei vine să se ocupe de tot. Nu e oare asta a merge în răspăr cu diversitatea sistemelor de comprehensiune a lumii pe care evoluţia ştiinţelor o pune în evidenţă? – **Jacques Derrida**: Am început, acum aproape patruzeci de ani, printr-o reflecţie asupra scrierii, a textului. Ceea ce conta pentru mine, la început, şi deşi am devenit prin profesie un «filosof», era scrisul literar. Ce înseamnă a scrie, mă întrebam? Ce se petrece atunci când scrii? Pentru a răspunde, a trebuit să lărgesc conceptul de text şi să încerc să

un fel de precedenţă, de precădere ori de întâietate, potrivit ordinii „arhiilor" acestei întregi şi *de neocolit* situaţii onto-istorico-teoretice sau istoriale. Aşadar, în genere, unei interpretări/ lecturi, a unei interpretări-lectură (*Auslegung*) deconstructive a (sensului ontologico-metafizic al) ocurenţelor istorico-culturale ale acestei întâlniri[59].

justific această extindere. «Nu există înafara-textului» nu vrea să spună că totul e hârtie, saturat de scriere, ci că orice experienţă e structurată ca o reţea de urme trimiţând la altceva decât ele însele. Altfel zis, nu există prezent care să nu se constituie fără trimitere la un alt timp, un alt prezent. Prezentul-urmă. El e trasant şi trasat. Am lărgit noţiunea de urmă până la a include în ea şi vocea însăşi, cu ideea de a reconsidera subordonarea în filosofie, încă din antichitatea greacă, a scrierii faţă de vorbire (logocentrism) şi faţă de prezentul viu al vocii (fonocentrism). Astea fiind zise, şi în pofida necesităţii criticii, deconstrucţia nu este o critică. Ea nu este nici judecată de evaluare, nici proces de descalificare. Nu mai mult, de altfel, decât ar fi, pentru a relua vorba dumneavoastră, o metodă. Ideea de metodă presupune un ansamblu de proceduri reglate, prealabile experienţei de lectură, de interpretare sau de predare [pentru a învăţa pe altcineva], precum şi o anumită măiestrie şi stăpânire exemplară a ceea ce faci *[maîtrise]*. Dacă unii au reperat o anume recurenţă – către asta ţinteşte cuvântul de metodă, nu-i aşa – a motivelor deconstructive, deconstrucţia nu este o metodă. Nici «critică», nici «metodă», trecând astfel printr-o istorie sau o genealogie a ideilor de «critică» sau de «metodă», deconstrucţia conferă raţiuni de drept *[fait droit à]* pentru nişte interpretări de lectură, de scriitură, de transformare a textului general, care sunt tot atâtea evenimente. Ele fac să survină lucruri noi, surprinzătoare pentru chiar acela care le face experienţa. Nu există stăpânire a deconstrucţiei, doar întâlnire cu «altceva», cu altcineva care îţi dictează de fiecare dată legea singulară a unei lecturi, care te îndeamnă cu porunca de a te face responsabil, de a răspunde de lectura ta. Cu toate astea, dacă nimic nu scapă textului, textul nu se totalizează. Datorită structurii înseşi a urmelor din care el se alcătuieşte şi care deschid spre altceva decât ele însele, totalitatea nu se poate închide. Asta exclude totalizarea, închiderea, completitudinea textului şi, totodată, valoarea de sistem. Deconstrucţia nu este un sistem, nu mai mult decât ar fi o filosofie: ea *interoghează principiul filosofic* [– subl.mea]. Este o aventură singulară al cărei gest depinde de fiecare dată de situaţie, de context, cel politic, mai ales, de subiect, de înrădăcinarea sa într-un loc şi într-o istorie, şi care îi îngăduie, oarecum, să semneze gestul deconstructiv." (Interviul poate fi citit şi la http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>, pagină consultată la 25 aug. 2013)

* Iată, în ordinea lor „de linie" şi de „bătaie", inventarul sinoptic al temelor „atinse" în interviu: terenul politic, o politică a prieteniei, a memoriei, a ospitalităţii; „Marx" şi o „Nouă Internaţională" – pe fond de mondializare şi al chestiunilor ridicate de subiecte precum: suveranitate, stat-naţiune, drept internaţional şi raporturi de forţă, hegemonia şi slăbiciunea SUA, altermondialism; justiţie, iertare, ospitalitate – etică şi decizie etică; „11 septembrie" şi „terorism"; relaţiile lui Derrida cu mediile universitare americane; relaţia cu Algeria; evocarea, mai ales de către Nielsberg, de posibili interlocutori „de dialog" (Bergson, Sartre, Althusser, Lévinas, Blanchot, Deleuze, Lyotard) şi răspunsurile evazive ale lui Derrida; în fine, text general, urmă, deconstrucţie [pasajul citat] – de unde, timp, eveniment, mortalitate. (Cum sugeram, interviul merită citit în întregime, cu atât mai mult pentru cineva familiarizat deja cu opera filosofului.)

[59] „Modelele" (în sensul menţionat mai sus, cf. n. 55) sau mai degrabă liniile (piste şi pârtii) călăuzitoare pentru acest fel de lectură există deja. Şi nu doar la Derrida, ci şi drept opera distinctă, perfect individualizată, singulară chiar, a câtorva autori-gânditori – de altfel menţionaţi deja ca puncte de sprijin – care, într-o rezonanţă fără confuzie cu opera acestuia şi, de asemenea, în convergenţă unii cu alţii, au scris cu toţii ceea ce se poate recunoaşte – în ea însăşi, şi comparativ cu alte curente intelectuale (îndeosebi din Statele Unite, ori cu iradiere mondială plecând de acolo) revendicate de la Derrida – drept filosofia franceză (eminamente filosofică, aş insista) a deconstrucţiei. În cadrul ei, de pildă, continuitatea cu *Destruktion* şi *Abbau* heideggeriene e în mod clar, inconfundabil, marcată şi incomparabil mai prezentă (inclusiv la Derrida, nu doar la Nancy, Lacoue-Labarthe sau Granel, unde ea e patentă) decât în alte versiuni de „deconstrucţionism" culturalist – pe care, personal, nici nu prea ştiu cum (nu pot) să le înţeleg (nici teoretic, nici, la drept vorbind, politic).

Ar mai fi atunci încă nevoie, de pildă, de un rapel genealogic menit să ne instruiască asupra *provenienței* procesului prin care s-a ajuns ca pentru o bună parte a simțului comun modern, de nedisociat de acțiunea învățământului ca formă specific modernă de „schematizare" (sistematizare) şi gestiune a unui patrimoniu cultural, genul evocat de reprezentare a metaforei să fie (şi să rămână) evidența însăşi. Iar asta nu fiindcă simțul comun ar avea nevoie (sau s-ar sinchisi) de corecțiile pe care o reflecție savantă specializată, instruită şi istoriografic, i le-ar putea furniza. Dar ceea ce se cheamă „simț comun" e totuşi o gândire. Ceva, cu alte cuvinte, care nu este defel un nivel zero al gândirii, ci un sistem cultural de reprezentări între altele[60], supus şi el istoricității, chiar şi atunci când nu se recunoaşte pe sine ca atare, văzându-se exclusiv ca o sănătoasă atitudine practică. Iar această gândire continuă să rămână, obscur, depozitarul – ba mai mult, *ocultarea* însăşi – a nenumărate reziduuri, scorii, sedimente disparate dintr-o gândire savantă, în general, şi filosofică în particular, odată vie, eficientă, productivă: exact aşa precum limbajul cotidian este un cimitir de metafore moarte, savante şi idiomatice la un loc, de care am uitat[61]. Or, dacă ceea ce spuneam e valabil pentru raportul simțului comun cu ceea ce rămâne din intelecția filosofică în genere, datorită mutualității existente între o gândire ştearsă, uzată până la a deveni comună, şi vorbirea cotidiană în care aceasta vine, firesc, să se încorporeze, atunci asta e *a fortiori* valabil pentru intelecția uzuală a metaforei.

Fireşte, distanța e astăzi deja colosală între tezele sofisticate ale teoriilor contemporane ale metaforei (cu implicațiile lor filosofice cu tot, cele „înnoitoare" şi cele agonale) şi această reprezentare plată, săracă (sărăcită) prin care simțul comun, şi orice gândire care-l ipostaziază ca normă, indexează de îndată metafora ca o chestiune doar „de stil" (în genere, de „suprafață") sau, mai rău, ca o problemă ținând de resortul unei poliții a gândirii (în materie de gândire, filosofică ori nu, dar oricum „serioasă", uzul metaforei ar fi simptomul reprobabil al unei gândiri abuzive); şi aici îşi află, în fond, justificarea intrinsecă şi amploarea pe care a luat-o dezbaterea savantă în această privință – adică, „redescoperirea" metaforei. Dar să nu uităm că momentul din istoria îndelungată a insignifianței metaforei la care filosofia contemporană (în special cea de tradiție şi stil teoretic anglo-saxon) a (re)aprins discuția şi i-a dat o nouă consistență teoretică este reperabil tocmai prin această reprezentare reziduală, degradată a metaforei devalorizate. „Progresele" teoretice, creşterea epistemică, „rezultatele" incontestabile, speranțele în privința unei reforme filosofice pe care şi le fac unii de pe urma redescoperirii metaforei, în fine, „sporul" obținut în intelecția metaforei, sunt atunci de măsurat doar în raport cu ceva ce ar trebui gândit mai degrabă ca *uitarea metaforei* (una nu doar pasivă, ci

[60] Clifford Geertz, *Le sens commun en tant que système culturel*, in *Savoir local, savoir global*, Paris, P.U.F., 1986, p. 93–118.

[61] Cf. Fr. Nietzsche, *Despre adevăr şi minciună în sens extra-moral*, ed. cit.; de asemenea, M. Johnson, G. Lakoff, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago/ London, 1980 – al cărei titlu în ediția franceză este, chiar dacă nu atât de plastic ca în engleză, măcar mai explict: *Les métaphores dans la vie quotidienne* (Minuit, 1985).

chiar activă şi represivă, cum am căutat să sugerez deja). Să nu insistăm însă pe linia istoriografică, sinuoasă, cu întreruperi, a tuturor sincopelor pe care o metaforologie cu o bună conştiinţă istorică de sine le-ar avea, eventual, de recuperat. Să lăsăm deoparte, acum, şi paralelismul ori chiar înrudirea dintre „uitarea" imanentă fenomenalizării depline a „esenţei" metaforei şi o alta, mai notorie, *„uitarea fiinţei"*, cea care prin „des-coperirea" ei, prin M. Heidegger, a îngăduit filosofiei în secolul al XX-lea o altă interpretare a destinului ei ca metafizică – ca istorie „turnantă", la propriu, a adevărului ambivalent (dezvăluire şi voalare, ascundere) al „fiinţei înseşi" (prezenţă persistentă, durabilă, donare şi destinare de ea însăşi, „în timp", şi, totodată, necontenită sustragere, retragere, derobare dinaintea oricărei prize) – şi, (re)deschizînd-o, de aceea, într-una din posibilităţile ei cele mai proprii, a lansat-o pe orbita meditaţiei în preajma lui *Er(-) eignis*[62]. Există altceva, chiar mai important, de reamintit în privinţa înscrierii metaforicului în realul experienţei noastre a lumii.

Ceea ce e cel mai important este că, aşa cum ni se întâmplă şi în cazul altor înzestrări generice ale noastre – bunăoară, capacitatea noastră de a vorbi sau abilitatea de a ne orienta practic în existenţa noastră zilnică –, continuăm de când lumea să utilizăm metafore (şi încă de un asemenea grad de sofisticare încât, pe lângă ele, exemplele de manual sau cele utilizate pentru a proba majoritatea teoriilor metaforei par caricaturi ori estropieri). Fie că realizăm sau nu acest lucru, noi de fapt *ştim*, din capul locului, să producem şi să receptăm metafore; suntem în stare, atunci când le întâlnim, să recunoaştem şi să înţelegem metafore (eventual să le izolăm, pentru a trece peste, dacă ne ridică probleme); ştim, nu mai puţin, să *reacţionăm* la metafore, să ne adecvăm comportamentul în funcţie de ele, fie dându-le asentimentul, lăsându-ne frapaţi, seduşi ori călăuziţi de ele – cedându-le iniţiativa pentru a ne modela percepţia (de sine ori a lucrurilor lumii) –, fie, dimpotrivă, respingându-le cu mefienţă sau încercând să le dizolvăm, să le reducem, să le parafrazăm. Apoi, nu numai că vorbirea noastră zilnică (*i.e.* aceea aderentă la o *Lebens-* şi un *Umwelt*) este străbătută, pe toate direcţiile, de metafore (oare cu totul „moarte", cu adevărat?), dar şi numeroase interacţiuni sociale în care suntem antrenaţi au o componentă simbolică, iar astfel întregi comportamente ale noastre – inclusiv cele sedimentate istoric în instituţii socio-culturale care prescriu apoi, la rândul lor, comportamente concrete – sunt configurate după scheme

[62] În ce priveşte „metafora" şi discuţia despre ea la (şi „în") Heidegger (în măsura în care asta are sens), cf. şi J. Greisch, *Les mots et les roses. La métaphore chez M. Heidegger*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1/1973, p. 433–456; cf. de asemenea studiul său *Identité et différence dans la pensée de M. Heidegger. Le chemin de l'Ereignis*, idem, p. 77–111. V. şi *supra,* n. 24. În afară de interpretarea ricoeuriană a „metaforicului" la Heidegger, în *Metafora vie* (după mine, litigioasă, dacă nu chiar falacioasă, întrucât *refuză* să înţeleagă sau să ţină cont tocmai de motivele consecvente, şi deci pe deplin riguroase heideggerian, ale enormei rezerve cuprinse în parcimonia şi laconismul singurei afirmaţii explicite a lui Heidegger despre metaforă, din *Der Satz vom Grund* [1957]: „metaforicul se află doar în limitele metafizicului"), o altă discuţie despre „metaforic" la Heidegger se găseşte la P. A. Rovatti, *La déclinaison de la métaphore chez Heidegger*, in G. Vattimo (ed.), *La sécularisation de la pensée,* Paris, Seuil, 1988, p. 65–83.

metaforice ale sensului lor. În fine, vectori importanţi ai comunicării sociale implică utilizarea din plin (uneori cât se poate de insidios) a forţei metaforelor. Astfel, dacă ar fi să recenzăm ocurenţele prezenţei copleşitoare a „fenomenului" metaforic în această perspectivă am avea de inventariat, de pildă, mult din construcţia mesajelor articulate prin mediile de comunicare în masă (cele audio-vizuale în primul rând, dar şi cele scrise), segmente importante din „comunicarea" politică (nu numai ceea ce cade sub incidenţa „propagandei" – uzual „electoraliste" sau „de stat" –, ci şi, de exemplu, majoritatea reprezentărilor etico-politico-istorice surplombante, şi ajunse aşa să fie „de fundal" şi „fond", în care sunt cristalizate apercepţia apartenenţelor şi sentimentul identităţii noastre comunitare). Apoi, mai este vorba şi de mareea discursului publicitar de toate felurile, ca să nu mai pomenim despre diversele situaţii de comunicare didactică ori, mai larg, aproape toate situaţiile în care, datorită specializării cunoaşterii moderne, elaborările culturii savante – fie de natură tehno-ştiinţifică, fie de domeniul explicaţiei socio-umane – trebuie inevitabil „traduse" în termenii simţului comun, pe de o parte pentru a putea fi (re)integrate experienţei cotidiene şi regimului funcţional al reprezentărilor sale, iar pe de alta pentru a prezerva cât de cât şi a reconfigura constant (în măsura în care aşa ceva mai este posibil) unitatea virtuală, mereu destrămată de compartimentarea şi ezoterismul semnificaţiilor particulare, a ceea ce numeam odată „cultura generală".

Am evocat pe larg – în finalul acestor reflecţii pledând *prima facie* pentru o metaforologie „hermeneutică", *i.e.* considerată ca un câmp constituit, în esenţă, de interpretări – instanţele şi circumstanţele prezenţei metaforicului în existenţa noastră de zi cu zi pentru a oferi contextul potrivit unei încheieri nu mai puţin teoretice. Abundenţa de cunoaştere contemporană privind metafora, noua – istorial vorbind – vizibilitate a metaforei nu-şi pot împlini până la capăt sensul – elucidarea propriului metaforicităţii – dacă se rămâne doar la conştiinţa deplasării petrecute în vremurile noastre cu şi în *teoria* metaforei (în sens strict, restrâns). Elaborarea, după măsura sa proprie, a sensului mişcării istorico-destinale prin care „acum" – în istoria fiinţei[63] – metaforicul pare să advină în „proprietatea" sa reclamă sesizarea faptului că deplasarea în cauză e în fond prinsă în, sau face parte dintr-o alta, a

[63] Pentru a nu se crede cumva că vorbesc în vag, să precizez că prin acest „acum" (în/din „istoria fiinţei") am în vedere în mod precis „intervalul" de timp istorico-filosofic şi cultural – căci nimic nu garantează că el va mai rămâne multă vreme deschis – în care se păstrează inteligibilă, aprehendabilă cu o anume acuitate sau claritate, tocmai acea delimitare (sau delimitări, căci ele sunt plurale) a(le) metafizicului din gândire (ele desemnează deopotrivă încheieri/ închideri *şi* desăvârşiri ale acestuia) pe care, începând cu Heidegger (şi continuând cu urmaşii lui „legitimi"), abia deconstrucţia a făcut-o (sau le-a făcut) cu putinţă. Să fie scrisă (/ e). Într-o gândire-scriere (şi redrescriere) a lucrurilor lumii, ca şi-n nişte lecturi ale tradiţiei modurilor de a vorbi despre ele, dar şi, nu mai puţin, a lizibilităţii (formei-de-lume a) lumii (ori, dimpotrivă, a blocării, a suspendării, a obstruării ori obliterării ei), care gândire-scris e, totodată, şi explorare, atestare a „anfractuosului"* adânc (şi inexhaustibil, la drept vorbind) descris de inflexiunile multiple ale acelor „linii" *(grammé)* de demarcare pe care tocmai gestul gânditor al delimitării (adică, reuşita lui) le strânge în fascicul.

* Termenul e al lui Granel, in *Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger...*, ed. cit.

cărei măsură este tocmai de luat. Aceea a deplasării, ba chiar a derivei şi dispersiei necontrolate, incontrolabile – deci a diseminării – locurilor empirico-teoretice unde metaforicul metaforei e de (re)găsit ori, dimpotrivă, de unde *ea,* în formele şi modurile ei deja ştiute (clasate, interogate, analizate, dezbătute), *se retrage*[64], iar meta(-)foricul, cu sau mai degrabă „fără metaforă" (degajat, de-gajat, dez-ipotecat de ea, de ipotecile a două milenii de metafizică, şi dezangajat din ea), *se re-trasează* şi altminteri decât ca efect de sens secund, „alegoric" ori „supraordonat". Şi unde oare s-ar putea petrece asta dacă nu în urmele, simptomele şi semnele, în incizele lizibile, în fine, în figurile manifeste ale înscrierii lui în Real: ceea ce – nici subiectiv, nici obiectiv (şi nici măcar intersubiectiv); nici pe deplin conştient şi voluntar, dar nici cu totul inconştient ori maşinal; nici silenţios, inaudibil, dar nici strigat în gura mare; nici făcut, ca atare şi-n întregime, de către om, dar nici fără ca el să nu fi pus necontenit mâna; nici individual, nici pur şi simplu colectiv (ci pe o limită împrejmuitoare şi instituindu-le, învăluit, pe amândouă); în fine, nici cu totul scufundat în lume şi nici în afara ei, ci mai degrabă la curbura ei – se încăpăţânează să insiste, „ireductibil", şi să reziste – fie şi prin derobare, sustragere, desistare – la transformarea sa în simbolic şi/sau imaginar. Aceasta ar fi, atunci, una dintre condiţiile indispensabile (şi oarecum presante) pentru ca, părăsind pur şi simplu calea unei metaforologii, fie ea şi onto-hermeneutice[65], şi angajându-ne, în schimb, într-o măsură încă şi mai apăsată, pe pistele mai puţin explorate ale unui fel de lectură onto-gramatologică (*i.e.* a ceea ce „fiinţa însăşi" (în)scrie, de departe, „în" „ea însăşi"..., şi care nu e lipsită de tensiuni, ba chiar *polémos* cu cea dintâi[66]), să putem aborda – adică, să putem descifra şi gândi, la propriu – şi *alte figuri,* în speţă *ale lumii*, îndeosebi contemporane, decât acelea pe care poeţii le-au putut, ei dintotdeauna, zămisli. Ceea ce ar implica, principial, posibilitatea să existe – o „erezie" doar pentru o înţelegere insuficientă, „scurtă", a deconstrucţiei ca „(neo)structuralism" semiologic – ceva descriptibil/ definisabil conceptual drept *figuraţie gramatologică*, de discernut în chiar mărcile şi turnúrile unei (sau ale mai multor) scrieri-scrituri teoretice (şi chiar teoretico-politice), deci nu artistice, nici poetice ca gen (şi nici măcar „artiste", ca intenţie), care să poată fi caracterizate,

[64] Cf. J. Derrida, *Le retrait de la métaphore*, in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 63–93.

[65] Cf. *supra,* n. 37.

[66] Iată, sumar indicate, nişte puncte de intrare imediată în zona diferendului dintre deconstrucţie şi hermeneutică. Întâi şi-ntâi, declaraţia expresă şi directă a lui Heidegger însuşi (într-o scrisoare din 1973 către O. Pöggeler) cum că „filosofia hermeneutică, asta e afacerea lui Gadamer" (şi deci mai puţin sau chiar deloc a lui proprie) (*apud* J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. A Biography,* Yale University Press, New Haven, 2003, p 5). Apoi, câteva scrieri care-l explorează: Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie,* Éd. du CNRS, Paris, 1977; J.-L. Nancy, *Le partage des voix,* deja citată; în sfârşit, H.-G. Gadamer însuşi, cu articolul *Destrucţie şi deconstrucţie*, in *Adevăr şi metodă*, Bucureşti, Edit. Teora, 2001, p. 619–627; cât priveşte „non-dialogul" în care a constat „întâlnirea" de la Institutul Goethe de la Paris în 1981 între Gadamer şi Derrida, a se vedea Diane P. Michelfelder şi Richard E. Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany, SUNY, 1989.

fără metaforă (nici în scriitura însăşi, nici în lectura ei), drept (onto-)*figurală (/le)*[67]. Este ceea ce, în cele ce precedă, sub titlul tematic-conceptual de onto-tropologie (şi nu doar sub unghiul conținutului său tetic, ci şi al efectelor ori constrângerilor sale scripturale – de exemplu, dublul registru constant al înscrierii argumentului pe verticala paginii), a fost deja implicat constant.

[67] Mi s-a întâmplat să pot sesiza şi semnala eu însumi, cu ocazia traducerilor (lecturi scrise/ tran(s)-scrise într-o altă limbă, în fond) din textele filosofice ale deconstrucției, câte un eşantion de astfel de scriitură. Cf., de exemplu, Gérard Granel, *Despre Universitate*, Cluj, Idea, 2002, p. 95 şi nota trad. nr. 46. Sau, de asemenea, p. 50–55, unde, într-o lectură de azi, şi pentru zilele noastre, a unor concepte marxiene propriu-zise (proletar, producție, clasă, scindare în clase, apropriere a, respectiv privare-deposedare de „partea proprie" în raport cu întregul), Granel este în stare să arate cum, într-un fel, acestea se încarcă, ce-i drept, datorită decalajului istorico-soci(et)al, de o anumită metaforicitate (în/la utilizarea lor descriptivă „literală" la realitățile de acum), dar că, tocmai prin ceea ce el numeşte *„le bougé du texte"* (p. 50 şi n. trad. nr. 6: un fel de re-fracție a inteligibilității lui la „suprafața" prezentului, o răsfrângere a înțelesului a ceea ce el, textul, a scris, antrenată la rândul ei, şi ea, de mişcarea istorică generală a lumii), asta activează şi intensifică meta-foricul din concept(e) – „ceea ce e conceptiv dintr-un concept" (atunci când el e unul veritabil) –, însă de o aşa manieră încât logicitatea profundă a ceea ce e (de) gândit prin el(e), respectiv articularea lor într-un ansamblu prin textul teoretic, ajunge, de fapt, să fie adeverită suplimentar, excedentar, şi astfel incarnată realmente de sensul istoric de evoluție al lucrurilor însele. Cele pe care ele, conceptele, sunt încă chemate să le descrie, la propriu, în proprietatea lor. Acestea din urmă „redevin *revelatori* (în sens fotografic) şi *analizori*" (p. 50 – subl. în text).